Sr. M. Irene Dabalus, O. S. B.

DIE "CHRISTOLOGISCHE FRAGE" IM RELIGIONSUNTERRICHT

Bibeltheologische und didaktische Vorstellungen in Handbüchern und Unterrichtsprojekten im deutschen Sprachraum (1960 – 1972)

1974

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41547208_0033

Erziehungswissenschaft

Die "christologische Frage" im Religionsunterricht

Bibeltheologische und didaktische Vorstellungen in Handbüchern und Unterrichtsprojekten im deutschen Sprachraum (1960-1972)

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung des Doktorgrades
der
Philosophischen Fakultät
der
Westfälischen Wilhelms-Universität zu
Münster (Westf.)

vorgelegt von

Sr. M. Irene Dabalus, O.S.B.
aus der Republik der Philippinen

1973

UNIV.
LEIDEN
BIBL.

Tag der mündlichen Prüfung: 11. Juni 1974
Referent: Herr Professor Dr. Hans Bokelmann
Korreferent: Herr Professor Dr. Adolf Exeler

Gliederung

0.	Einleitung	1
0.1	Der hermeneutische Ort der Arbeit	1
0.2	Zielsetzung	4
0.3	Arbeitsschritte, Methode und Aufbau	9
1.	Christologie und historische Forschung	15
1.1	Einführung	15
1.11	Einstieg in die Fragestellung	15
1.12	Zum Systematisierungsversuch	19
1.2	Voll ausgebaute Christusbilder der neutestamentlichen Schriften	21
1.21	Christus, unsere Gerechtigkeit von Gott her	21
1.22	Christus, der "mitfühlende" Hohepriester	35
1.3	Die Rückfrage nach dem Anspruch Jesu	48
1.31	Wer war Jesus wirklich?	48
1.32	Der Vollmachtsanspruch in der Verkündigung Jesu	53
1.33	Historischer Jesus und kerygmatischer Christus: eine Konfrontation	81
1.4	Ostern und der Christologisierungsprozeß	88
1.41	Der Tag, an dem sich Gott zu Jesus bekennt	88
1.42	Das Glaubensbekenntnis der Gemeinde zu Jesus, dem Gottessohn	94
1.43	Exkurs: Das Bekenntnis zum Gottmenschen Jesus Christus	1o7
1.5	Die christologischen Vorstellungen der Evangelien	11o
1.51	Die Synoptiker	111
1.511	Das Christusbild des Markus: Jesus, der verborgene und epiphane Sohn Gottes	111
1.512	Das Christusbild des Matthäus: Jesus, der Verkünder des Gotteswillens und der Kyrios inmitten der Jüngergemeinschaft	128

1.513 Das Christusbild des Lukas: Jesus, "der das Erbarmen Gottes weitergibt" 144

1.52 Das Johannesevangelium 159

1.521 Das Problem des Christusgeschehens bei Johannes und sein Lösungsversuch 162

1.522 Jesus, der Offenbarer und Lebensspender durch das Pneuma 166

1.6 Exkurs: Neuansätze in der gegenwärtigen christologischen Diskussion 178

1.7 Zusammenfassung 184

1.71 Einheit und Vielfalt der Christologien im Neuen Testament 184

1.72 Mögliche Sachkriterien für die Handbücheranalyse 191

2. Erste Etappe der Untersuchung: Die Christologie im schulischen Bibelunterricht - ein kritischer Vergleich der Christusbilder in den Handbüchern zum Bibelunterricht einer materialkerygmatischen Periode mit dem Stand der Bibelforschung heute 193

2.1 Einführung 193

2.11 Determinanten der schulischen Bibelkatechese in einer materialkerygmatischen Epoche 197

2.12 Vorstellung der zur Analyse ausgewählten Handbücher 2o2

2.2 Schwerpunkte der christologischen Aussagen in der Epoche der materialkerygmatischen Katechese (196o-197o) 212

2.21 Die titulare Christologie im Verhältnis zur "indirekten" Christologie des Jesus von Nazareth 212

2.211 "Jesus, der Sohn Gottes, stand glorreich von den Toten auf" 212

2.212 "... der Heiland ..., Christus der Herr ..." 22o

2.213 "Jesus verkündet die Frohe Botschaft" 224

2.22 Die Deszendenzchristologie im Verhältnis zur Aszendenzchristologie 229

2.221 "Jesus von Nazareth ist das 'fleischgewordene Wort' Gottes, der Messias der Menschheit" 229

2.222 "Jesus bekennt vor den Juden seine Gottheit" 233

2.223 "... sowohl Begegnung mit der geschichtlichen Wirklichkeit Jesu wie auch mit der Wirklichkeit seiner Auferstehung" 238

2.224 "Gottes Herrschaft ist der Inhalt von Jesu Evangelium" 242

2.23 Eine Substanzchristologie im Verhältnis zu einer funktionalen Christologie 247

2.231 "... Gottessohn im metaphysischen Sinne ..." 248

2.232 "... Jesus, der Christus, wahrer Mensch und wahrer Gott" 25o

2.233 "Mit der Verkündigung und dem Wirken Jesu ist Gottes Reich nahe gekommen" 255

2.24 Eine Einheitschristologie (Gottmenschchristologie) im Verhältnis zur Vielfalt der Christusbilder im Neuen Testament 261

2.241 "Eines ist wichtig und darf nicht übersehen werden: das Wachsen der Christuserkenntnis" 264

2.242 "Wer ist Jesus von Nazareth? ... Was war und ist er mehr?" 269

2.25 Zusammenfassung der Ergebnisse 277

3. Zweite Etappe der Untersuchung: Die Christologie im Übergang vom kerygmatischen Konzept zum Unterrichtsprojekt 285

3.1 Eine Unterrichtskonzeption in der Übergangsphase 287

3.11 Religionsunterricht vom Verständnis der Schule her 288

3.12 Religionsunterricht im Horizont einer wissenschaftsorientierten und aufklärerischen Bildungsstruktur 29o

3.13 Religionsunterricht nach curricularen Prinzipien 294

3.14 Religionsunterricht im anthropologischen Bereich des Fragens und Erhellens vom Sinn des menschlichen Lebens und Zusammenlebens 296

3.2 Zum Typus "problemorientiertes Unterrichtsprojekt": eine didaktisch-exegetische Analyse 3oo

3.21 Die Jesusthematik 3o4

3.211 Bruno Dreher, "Zeuge des verborgenen Gottes, Katechesen zum Johannesevangelium für die gymnasiale Oberstufe" 3o4

3.212 Robert Schütz, Revolution mit Jesus, Schuljahr 9-11 314

3.213 Norbert Höfer, Arbeitshilfen zu "Christus gefragt" 326

3.22 Die Themenkomplexe von Weihnachten, Passion und Ostern 334

3.221 G.A. Rummel, Weihnachten. Ein Unterrichtsentwurf mit der Religionsfibel "Unterwegs zu Dir" 334

3.222 S. Vierzig, Unterrichtsmodell: Sekundarstufe "Der Tod Jesu" 341

3.223 Helmut Kurz, "Ostern - Grund und Ziel christlicher Hoffnung", Sekundarstufe II 347

3.3 Zusammenfassung der Ergebnisthesen 357

4. Vorüberlegungen zu einer pädagogisch und theologisch vertretbaren Christologie im Unterricht 367

4.1 Bilanz der Untersuchung: Das Thema Christologie im Spiegel der biblischen Unterrichtsbücher und -projekte (196o-1972) 369

4.11 Kritik der Unterrichtsvorlagen unter bibeltheologischen Gesichtspunkten 37o

4.111 Erste Etappe der Untersuchung: Die Verkündigung der Christusbotschaft nach dem Deszendenzmodell als Gestaltungsprinzip der Katechesen zur Christologie 374

4.112 Zweite Etappe der Untersuchung: Die Verarbeitung der neueren Exegese in den unterrichtlichen Aussagen über Jesus 387

4.12 Kritik der Unterrichtsvorlagen unter pädagogischen Gesichtspunkten 398

4.121 Erste Etappe der Untersuchung: Textimmanente Auslegung der Christusperikopen im Bibelunterricht 399

4.122 Zweite Etappe der Untersuchung: Curriculare Orientierung der Unterrichtsmodellarbeit auf dem Gebiet der Christologie 404

4.13 Zum Sprachproblem der Handbücher 410

4.2 Konvergenzen zwischen der theologischen und pädagogischen Fragestellung mit Bezug auf das Thema Christologie 413

4.3 "Wer ist dieser?" - Folgerungen für die künftige Behandlung der Christologie im Religionsunterricht 422

4.31 Das Modell der Aszendenzchristologie 423

4.32 Didaktisches zum Modell 424

5. Verzeichnisse 431

5.1 Lexika und Zeitschriften: Abkürzungen 431

5.2 Wichtige Handbücher und Unterrichtsprojekte zwischen 1960 und 1972 zum Thema Christologie im biblischen Unterricht 433

5.21 Handbücher und Unterrichtsprojekte für den Primarbereich 433

5.22 Unterrichtswerke und -projekte für die Sekundarbereiche I-II 434

5.3 Literatur 438

Die Leute aber verwunderten sich
und sprachen: Wer ist denn dieser ...?
(Mt 8,27 par)

0. EINLEITUNG

0.1 Der hermeneutische Ort der Arbeit

Der vielschichtige Revisionsprozeß, der in den letzten Jahren das deutsche Bildungswesen ergriffen hat, hat die Schule vor die Aufgabe einer permanenten Reflexion und Überprüfung ihrer grundlegenden pädagogischen Theorien gestellt. In dieser allgemeinen schulischen Situation und auf dem Hintergrund einer entsprechend sich neu orientierenden Religionspädagogik ist der Religionsunterricht in besonderer Weise beansprucht. Es geht vor allem um seine Rechtfertigung als Schulfach und um sein Selbstverständnis zwischen Schule und Kirche und zwischen Theologie und Erziehungswissenschaft.[1] Es zeigt sich immer mehr, daß die Entwicklung der religionspädagogischen Arbeit im Hinblick auf eine Neukonzeption des Religionsunterrichts mit den allgemeinen pädagogischen Reformversuchen im gesamten deutschen Erziehungswesen zusammenhängt. Die Religionspädagogen fragen ernsthaft danach, ob und gegebenenfalls wo die Religionspädagogik im Gesamtgefüge der Erziehungswissenschaft anzusiedeln sei.[2]

---

1) Vgl. dazu u.a. G. Baudler, Der Religionsunterricht an der deutschen Schule. Eine erste Bilanz, München 1971, 4o-47; W.G. Esser (Hrg.), Zum Religionsunterricht morgen I. Perspektiven künftiger Religionspädagogik, München 197o; K.E. Nipkow, Schule und Religionsunterricht im Wandel. Ausgewählte Studien zur Pädagogik und Religionspädagogik, Düsseldorf 1971; G. Otto, Schule und Religion. Eine Zwischenbilanz in weiterführender Absicht, Hamburg 1972; Th. Wilhelm, Theorie der Schule. Hauptschule und Gymnasium im Zeitalter der Wissenschaften, Stuttgart 1971

2) Vgl. dazu den Sammelband von W.G. Esser, a.a.O.; K.E. Nipkow, a.a.O.

Es ist von daher zu erwarten, daß die Religionspädagogik aufgrund ihrer noch ungeklärten Position im heutigen Gespräch ein sehr heterogenes Gesicht zeigt. Was ihre Aufgabenstellung im Kontext der Pädagogik betrifft, so begegnen bei einer Reihe von Religionspädagogen Neuansätze in der gegenwärtigen Theoriebildung. Ihnen gemeinsam ist der Versuch, den Begriff "Religion" zu klären und zu bestimmen, aufgrund dessen die sachliche Notwendigkeit der Präsenz des "Religiösen" in der Erziehung bzw. im Fach Religion in der Schule plausibel gemacht werden kann. Überblickt man die gegenwärtige Literatur auf diesem Gebiet, so stellt man diese Gemeinsamkeit unter den bedeutenden Religionspädagogen fest, die von ihren verschiedenen Positionen her zu folgenden Formulierungen kommen: Religion sei ein "unverzichtbarer Aspekt" "im Rahmen der schulischen Gesamtaufgabe der 'Humanorientierung'" (Gloy)[3]; Religionsunterricht solle als ordentliches Fach gelten, das den Schülern den "Horizont des Glaubens" eröffnet und darüber informiert, daß es auch "die religiöse Weise gibt, die Welt zu sehen und die menschliche Verantwortung in der Welt zu begründen" (Wilhelm)[4]; die "'religiöse' Erfahrung" oder "die 'religiöse' Interpretation des Lebenssinnes im Kontext von Welt und Gesellschaft"[5] sei ein notwendiger Aspekt der menschlichen Existenz (Kaufmann); Religionsunterricht sei "Deutung des Daseins", in dem es darauf ankommt, "daß durch diese Deutung Mensch und Welt verändert werden" (Exeler)[6].

---

3) H. Gloy, Der umstrittene Religionsunterricht, in: ZRP 25 (197o) 17

4) Th. Wilhelm, a.a.O. 331

5) H.B. Kaufmann, Religionsunterricht und Schulreform, in: W.G. Esser (Hrg.), Religionsunterricht morgen I, 242

6) A. Exeler, Religionsunterricht als Deutung des Daseins, in: Kat Bl 95 (197o) 7o6

Publikationen zur theoretischen Begründung des Religionsunterrichts, die in neuester Zeit vorgelegt wurden, zeigen im allgemeinen die Tendenz, den Religionsunterricht vom Verständnis der modernen Schule her zu legitimieren.[7] Im Spektrum der verschiedenen religionspädagogischen Beiträge zu dieser Grundsatzfrage zeigt sich bei den Theoretikern auch eine gewisse Übereinstimmung über die spezifische Aufgabe des Fachs "Religion" an öffentlichen Schulen. Diese Aufgabe besteht darin, so schreiben z.B. K.H. Berg und F. Doedens,

> "die religiöse Frage als Frage nach der Wahrheit, als Frage nach verantwortlichem Handeln und als Frage nach dem Sinn in der jeweiligen konkreten Situation des Schülers und seiner Welt zu stellen und in der Auseinandersetzung mit den Antworten religiöser und weltanschaulicher Tradition zu klären."[8]

Wie auch immer die Aufgabenstellung der Religionspädagogik und folglich des Religionsunterrichts begründet und dargestellt wird, sicher ist, daß dieses Fach in seiner jetzigen Entwicklung entschiedener als bisher an den allgemeinen Aufgaben der Schulbildung teilnehmen muß, um dabei einen Beitrag von seinem christlichen Standpunkt aus zu leisten.

Eine der notwendigen Aufgaben des gegenwärtig in ständigem Wandel begriffenen Schulwesens ist die permanente Überprüfung und Kritik ihrer intendierten thematischen und didaktisch-methodischen Kategorien und deren praxisbezogener Leistungsfähigkeit.

---

7) Wie eine Art Zusammenfassung wirkt in dieser Beziehung der Abschnitt 1 der Vorlage zum Religionsunterricht, die für die Synode der Bistümer Deutschlands erarbeitet wurde, in: Synode 1973. Amtliche Mitteilungen der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland 5 (1973) 1-4

8) H.K. Berg/F. Doedens, Ein Beitrag zur Diskussion? in: informationen 2 (1971) 8

Seit jüngerer Zeit geschieht die Bewältigung dieser Aufgabe im Rahmen der Curriculumrevision, die dem erziehungswissenschaftlichen Forschungsansatz auf breiter Ebene einen neuen Impuls gibt. Zu einem solchen Forschungssektor gehört ein umfangreicher Katalog verfeinerter Teilaufgaben, deren Ergebnisse für die ständige Revision curricularer Maßnahmen notwendig sind. Dazu zählt die laufende Analyse von Lehrplänen, Unterrichtsbüchern und Arbeitshilfen sämtlicher Schulbereiche.

0.2 Zielsetzung

Die vorliegende Arbeit greift aus der Menge curricularer Fragen, die an den Religionsunterricht zu stellen sind, einen sehr eingegrenzten Sektor auf: Sie fragt nach dem vor sich gehenden Wandel in der Behandlung biblisch-christologischer Texte im Religionsunterricht. Zu diesem Zweck führt sie eine Untersuchung von Handbüchern und Unterrichtsprojekten des deutschen Sprachraumes zwischen 1960 bis 1972 durch. Die Untersuchung geht von der Vermutung aus, daß Handbücher und Anleitungen zum Religionsunterricht in der Regel bei der Auslegung biblischer Texte unkritisch christologische Vorstellungen der traditionellen Schultheologie zugrundelegen, ohne nach den didaktischen Möglichkeiten bzw. Alternativen zu fragen, die angesichts der Vielfalt innerbiblischer christologischer Aussagen und Vorstellungen implizit gegeben sind. Weiterhin geht die Arbeit von der Vermutung aus, daß die Prägung der Anleitungen zum Religionsunterricht durch die traditionelle Schultheologie so nachhaltig wirkt, daß der neuere Stand der Theologie nur schwer adaptiert wird. Die deutliche Diskrepanz zwischen der fachwissenschaftlichen Exegese und dem inhaltlichen Angebot der

Unterrichtsbücher zum biblischen Unterricht ist allgemein bekannt und schon mehrfach bedauert worden.[9] Die Untersuchung will fragen, wie weit im Hinblick auf die Christologie eine solche Diskrepanz besteht; zugleich will sie einen Diskussionsbeitrag zur Überwindung der vermutlich mangelhaften Lage der Unterrichtsbücher liefern. Sie befaßt sich mit einigen Aspekten der Christologie in ausgewählten Unterrichtsvorlagen, und zwar mit der Absicht, das dargebotene Material über die Christologie in den Unterrichtswerken mit dem Stand der exegetischen Forschung kritisch zu vergleichen und die christologischen "Modelle" und "Bilder", die den Handbüchern und Unterrichtshilfen zugrundliegen, nach ihren pädagogischen Auswirkungen zu befragen. Zugleich werden die Entwicklungslinien der unterrichtlichen Darstellung der Christologie in den letzten zwölf Jahren kritisch analysiert; anhand einer solchen historischen Analyse werden dann die Momente einer theologisch und pädagogisch verantwortbaren Neuorientierung des Themas für den Religionsunterricht präzisiert, die zu möglichen konkreten Vorschlägen für die künftige Praxis führen soll.

Um die Analyse zu ermöglichen, werden folgende Prämissen eingeführt. Die Arbeit geht erstens davon aus, daß die unterrichtliche Beschäftigung mit der christlichen Lehre in unserem Kulturkreis als ein notwendiger Bestandteil der Erziehung von Heranwachsenden gelten darf; zweitens, daß diese Beschäftigung in die Schule zu integrieren ist; drittens, daß man sie in engstem Zusammenhang mit den

9) Vgl. dazu U. Meinecke, Der Religionsunterricht im Spiegel seiner Lehrbücher, Hannover 1969; K. Sorger, Die synoptischen Gleichnisse in der katholischen katechetischen Literatur des deutschen Sprachraumes zwischen 187o und 1969, Münster 197o (veröffentlicht als Buch: Gleichnisse im Unterricht. Grundsätzliche Überlegungen - Hilfen für die Praxis, Essen 1972)

theologischen Wissenschaften zu vermitteln hat. Diese drei Vorentscheidungen werden hier als vorläufige Abgrenzung des hermeneutischen Ortes betrachtet, aus dem die vorliegende Arbeit entstanden ist. Es wird deshalb absichtlich an dieser Stelle auf eine Grundsatzdiskussion um das Selbstverständnis und die Legitimation des Religionsunterrichts verzichtet, zumal derartige Fragestellungen noch Gegenstand des fortlaufenden Gesprächs in der heutigen religionspädagogischen Theoriebildung sind; vielmehr wird von der konkreten Problematik der Analyse von Unterrichtsanleitungen zum Thema "Christologie" aus in diesen theoretischen Diskussionsprozeß eingegriffen, um mit der Forschung eines Aufgabengebietes im Bereich der Unterrichtsplanung methodisch anzusetzen. Gleichwohl wird das Problem der Begründung des Religionsunterrichts nicht einfach ausgeklammert; es wird im Laufe der Untersuchung insofern, wenn auch manchmal nur indirekt, angesprochen, als sich mehrfache Zusammenhänge zwischen diesem Problem und der Weise, wie die Anleitungen die Behandlung der christologischen Frage im Religionsunterricht vorsehen, aufzeigen lassen.

Das besondere Interesse an der Untersuchung der christologischen Frage im Religionsunterricht entspringt einerseits der Tatsache, daß die Christologie faktisch und prinzipiell eine fundamentale Bedeutung und durch wichtige theologische und religiöse Strömungen (Vatikanisches Konzil, Kirchenreform, Liturgieerneuerung, Jesus-people-Bewegung usw.) an Aktualität gewonnen hat. Sie gilt als Zentralthema im Ganzen der christlichen Lehre und hängt mit allen Sachgebieten der Theologie zusammen. Sie ist somit in doppelter Hinsicht relevant: als grundlegender theologischer Inhalt der christlichen Unterweisung wie auch als mögliches Orientierungsprinzip für den Aufbau und die

Ordnung der anderen theologischen Inhalte.[1o] Demzufolge gilt andererseits das Interesse auch der Forderung, daß die Christologie unter den Kernthemen des Religionsunterrichts faktisch und prinzipiell eine Bedeutung erhalten soll, die durch die Arbeit mitfundiert sein könnte.

Auch pädagogisch gesehen ist es lohnend, sich mit dem christologischen Thema wissenschaftlich eingehend zu befassen und die Frage nach "Jesus Christus im Unterricht" neu zu thematisieren. Die pädagogische Ergiebigkeit dieser Fragestellung geht aus neuen Perspektiven hervor, die sich im letzten Jahrzehnt durch Forschungsergebnisse sowie durch eine Reihe von aktuellen und relevanten sozio-kulturellen Bedingtheiten eröffnet haben. Bedeutsam für eine Interpretation der pädagogischen Lage ist zunächst die Arbeit der Evangelienforschung, welche die Christologie auf einen neuen wissenschaftlichen Stand gebracht und von daher veränderte Voraussetzungen für eine angemessene Behandlung des Themas im Religionsunterricht geschaffen hat. Hinzu kommt das auch über den Kreis der Theologen und Kirchenmitglieder hinaus zu beobachtende Interesse an dem Phänomen "Jesus Christus" und an der allgemeinen Christologie, die beim Versuch, das menschliche Dasein in der Gegenwart zu deuten, große Erwartungen weckt. In den letzten Jahren hat dieses Thema nicht

---

1o) Vgl. J.A. Jungmann, Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung, Regensburg 1936, 2o-52; ders., Glaubensverkündigung im Lichte der Frohbotschaft, München 1963, 66; F.X. Arnold, Das apostolische Symbolum und seine Bedeutung für die Seelsorge. Das Wort des Heils, Trier 1961, 97ff; J. Ratzinger, Christozentrik in der Verkündigung, in: Kat Bl 86 (1961) 299-31o; G. Hansemann/H. Kahlefeld/K. Tilmann, Die Christusverkündigung in der Schule, Graz-Wien-Köln 1963, bes. 38f, 64, 81

nur bei Christen, sondern auch bei Andersdenkenden, die die Christologie als einen Problembereich bzw. ein Erfahrungsfeld im individuellen und gesellschaftlichen Leben entdecken und sich damit ernsthaft auseinandersetzen, an Bedeutsamkeit gewonnen. Man kennt die Ergebnisse dieser Konfrontation mit der Gestalt Jesu in den Jesusbüchern, die aus der bewußten Auseinandersetzung mit Jesus und seiner Wirkungsgeschichte hervorgegangen sind.[11] Indizien dieses allgemeinen Interesses beschränken sich indes nicht auf den Büchermarkt; sie sind auch auf ganz anderen Gebieten anzutreffen. Die Bewegung der Jesus-People löste eine intensive - meist emotional bestimmte - Beschäftigung mit dem Jesus-Thema unter den jungen Leuten in den USA und anderswo aus. Zeitschriften, Fernsehprogramme, Chansons und Rock-Opern versuchten, die Jesus-Problematik attraktiv und aufregend darzustellen.[12]

Für die Wahl dieses Themas sprachen noch weitere Aspekte, die bei der Findung und Bestimmung von religionsunterrichtlichen Themenfeldern als maßgebend betrachtet werden können.[13] Die Christologie ist

---

11) Vgl. u.a. R. Augstein, Jesus, Menschensohn, München-Gütersloh-Wien 1972; H. Braun, Jesus. Der Mann aus Nazareth und seine Zeit, Stuttgart-Berlin 1969; J. Lehmann, Jesus Report. Protokoll einer Verfälschung, München-Zürich 1973; M. Machovec, Jesus für Atheisten, Stuttgart-Berlin 1972; L. Kolakowski, Jesus Christus - Prophet und Reformator, in: Geist und Ungeist christlicher Traditionen, Stuttgart-Berlin-Köln 1971

12) Vgl. Jesus-People-Report. Der aktuelle Bericht, Wuppertal 1972; W. Kroll (Hrg.), Jesus kommt! Wuppertal 1971. Auch in der Bundesrepublik fand die Jesus-People-Bewegung zeitweilig einen starken Anklang, ebd. 59-81

13) Vgl. Protokoll der Arbeitstagung der Arbeitsgemeinschaft für religionspädagogische Projektentwicklung. Deutscher Katecheten-Verein, Stuttgart 1971, 2. - Hier sei besonders verwiesen auf den Zielfelderplan für den katholischen Reli-

namentlich ein Fragekomplex, der für den Dialog von Christen und Andersdenkenden relevant ist; sie zeigt Berührungspunkte mit aktuellen Fragen des privaten und öffentlichen Lebens auf, wie etwa den Fragen nach weltanschaulichen Deutungen oder ethischen Normen. Die Einübung eines solchen Dialogs kann insbesondere in der modernen Schule erfolgen. Andererseits hat das Thema einen deutlichen Praxisbezug, der darin besteht, daß es Handlungsorientierung anbietet: Jesus Christus in seinem Engagement für die Mitmenschen und ihre Befreiung aus verschiedenen Formen von Sklaverei und Unterdrückung.

0.3 Arbeitsschritte, Methode[14] und Aufbau

Arbeitsschritte. Die Arbeit ist ein Versuch, Unterrichtsforschung über einen Teilaspekt des biblischen Unterrichts zu betreiben. Ihr Hauptinteresse gilt folgenden drei Fragestellungen: 1) Welcher christologischen Kategorien und Christusbilder bedienen sich die Handbücher und Unterrichtsprojekte

---

gionsunterricht der Schuljahre 5-1o (Sekundarstufe I). Grundlegung. Erarbeitet von einer Kommission des Deutschen Katecheten-Vereins e.V. in Zusammenarbeit mit der Bischöflichen Hauptstelle für Schule und Erziehung, München 1973, 15-18; 46-55.

14) Der Verlauf der Untersuchung in dieser Arbeit ist der methodischen Konzeption K. Wegenast zur Durchführung eines Forschungsprojekts ähnlich. Vgl. K. Wegenast, Loccumer Protokolle, in: Der Religionsunterricht an höheren Schulen 12 (1966) 71f: "Am Anfang der Empirie steht die Theorie: Die Formulierung der Forschungsaufgabe, die Hypothesen im Blick auf die Gründe, warum der wirkliche Unterricht nicht dem Idealbild entspricht, das Idealbild selbst. Der Theorie folgt die Übersetzung der Hypothesen in mögliche Fragestellungen. Von diesen Fragestellungen hängt es ab, welche Beobachtungsverfahren gewählt werden. Am Schluß steht die Analyse der gewonnenen Daten."

und wieweit entsprechen ihre Darstellungen dem gegenwärtigen Stand der Exegese? Eine Bestandsaufnahme der christologischen Modelle, die den Unterrichtswerken zugrundeliegen, gilt als eine Hauptaufgabe der vorliegenden Arbeit. 2) Welche Entwicklungsprozesse zeichnen sich in den Vorlagen für die unterrichtliche Behandlung der Christologie ab und welche Anfragen ergeben sich daraus an die bibeltheologische Sachgemäßheit und die pädagogische Effizienz der Vorlagen? Die Arbeit stellt sich dabei die weitere Aufgabe, Wandlungsprozessen in der schulischen Darbietung des Themas nachzugehen, um den theoretischen Zusammenhang von Pädagogik und Theologie für eine angemessene Ortsbestimmung des Themas Christologie im Unterricht zu reflektieren und zu artikulieren. Es sollen die Strukturen einer Christologie erarbeitet werden, die als Unterrichtsthema sowohl bibeltheologisch als auch pädagogisch verantwortbar ist. 3) Welche grundlegenden Vorüberlegungen zu einer künftigen Behandlung der Christologie im Unterricht lassen sich von den Teilergebnissen sowie von der Gesamtanalyse herleiten bzw. begründen? Die Arbeit versucht, am Leitfaden dieser Fragestellung auf eine neu anzusetzende Didaktik der Christologie vor allem in der Oberstufe hinzuweisen.

Methode. Einige generelle Vorbemerkungen zur Methode der Analyse der ausgewählten Literatur sind hier vorauszuschicken; die Einzelheiten des Verfahrens werden zu Beginn jedes Hauptteils der Arbeit näher erläutert. Von den drei obengenannten Fragestellungen ausgehend werden die Unterrichtsvorlagen in bezug auf die Intention, die Struktur und die didaktische Verarbeitung ihrer Christologie untersucht. Es wird dieser Untersuchung grundsätzlich

kein Suchraster von verfeinerten Fragen zugrundegelegt, sondern ein Rahmen geschaffen, in dem Handbücher und Unterrichtsentwürfe beschrieben und mit dem Stand der exegetischen Forschung kritisch verglichen werden.

Zu diesem kritischen Vergleich von Unterrichtwerken und den Erkenntnissen der Bibelforschung ist ein systematisches Resumé der allgemeinen Ergebnisse der Jesus- und der Evangelienforschung erforderlich. Deshalb steht ein bibeltheologischer Teil am Anfang der Analyse, der als objektiver Qualitätsmaßstab der Christologie fungiert, nach welchem man die in den Unterrichtsvorlagen dargebotene Christologie kritisch beurteilen kann.

Der kritische Vergleich wird über den Weg der Hermeneutik durchgeführt. Dieses Verfahren liegt um so näher, als die bibeltheologische Grundlage der Analyse selbst auf den Ergebnissen der modernen biblischen Hermeneutik basiert. Hinzu kommt, daß die Behandlung von Schrifttexten im Religionsunterricht gewöhnlich ebenfalls nach dem hermeneutischen Modus erfolgt.[15] Auf die Möglichkeiten und Grenzen dieser Methode wird jedoch im Rahmen der Einleitung nicht näher eingegangen. Es wird genügen, hier darauf hinzuweisen, daß die historisch-kritische Methode der Bibelforschung zu Ergebnissen geführt hat, die sich inzwischen bewährt haben und die zum sachlichen Fundament der Bibelkatechese und des biblischen Unterrichts gehören müssen.

---

15) Vgl. H. Frör, Wege zur Schriftauslegung. Biblische Hermeneutik für Unterricht und Predigt, Düsseldorf 1966; E. Fuchs, Zum hermeneutischen Problem in der Theologie. Die existentiale Interpretation, Tübingen ^{2}1965; G. Otto, Handbuch des Religionsunterrichts, Hamburg 1964; G. Stachel, Hermeneutik - Schriftauslegung - Katechese, in: Kat Bl 91 (1966) 623-637

Aufbau. Die Arbeit besteht aus vier Kapiteln. Das erste Kapitel enthält eine Systematisierung der wissenschaftlichen Erkenntnisse auf dem Gebiet der Christologie in den letzten fünfzehn Jahren. Es bietet eine zusammenfassende christologische Skizze, in der vor allem die Vielfalt der Christologien im Neuen Testament und die Implikationen ihres Entstehens und ihrer Entfaltung zur Sprache gebracht werden. Anhand dieses bibeltheologischen Resumés werden Kriterien zur Beurteilung der Unterrichtsbücher aufgestellt.

Im zweiten Kapitel der Arbeit werden die Bücher untersucht, die dem materialkerygmatisch geprägten Zeitraum zwischen 1960 bis 1970 entstammen. Bei der Befragung der christologischen Inhalte in diesen Werken zeigen sich theologische und pädagogische Schwerpunkte, die für diese Epoche der katechetischen und religionsunterrichtlichen Entwicklung charakteristisch sind.

Das dritte Kapitel befaßt sich mit den Unterrichtshilfen und Modellentwürfen aus den Jahren 1970 bis 1972. Die Unterrichtsmaterialien dieser Zeit entstanden in einer Phase, in der sie die Leitvorstellungen im Bereich des Religionsunterrichts von einem Verkündigungskonzept zu einem problemorientierten, curricularen und interkonfessionellen Unterrichtsansatz hin entwickelten. Aus einer exegetisch-didaktischen Deskription dieser Vorlagen lassen sich Tendenzen und Determinanten in der Behandlung der Christologie in dieser Phase beobachten und mit der vorausgegangenen Epoche vergleichen, da sie von ihrer Aufgabenstellung her andere pädagogische Funktionen implizieren und leisten.

Das Schlußkapitel bietet neben einer Bilanz der Untersuchung Vorschläge zur künftigen unterrichtlichen Darstellung des Themas Christologie im Rahmen eines Religionsunterrichts in einer modernen "Schule für alle". Die Bilanz versucht eine systematisierte Kritik der Handbücher und Unterrichtsprojekte unter bibeltheologischen und pädagogischen Gesichtspunkten.

Aus diesem Gesamtergebnis lassen sich dann Konvergenzen zwischen den theologischen und pädagogischen Dimensionen im Unterricht sowie Verkürzungen des einen oder des anderen Bereiches feststellen. Im Anschluß daran werden Überlegungen zu einer theologisch und pädagogisch verantwortbaren Behandlung der Jesusthematik gemacht; eine mögliche didaktische Linie als Neuansatz für die künftige Unterrichtspraxis wird aufgezeigt, die auf ein christologisches Modell hin tendiert, das nicht nur für Christen, sondern ebenfalls für Andersglaubende annehmbar sein könnte.

Zum Schluß dieser Einleitung sei der Leser auf das Motto hingewiesen, das am Anfang dieser Arbeit steht. Es wurde die Schriftstelle Mt 8,27 gewählt: "Die Leute aber wunderten sich und sagten: Wer ist denn dieser ...?" Damit sollen Ausgangsposition und Grundrichtung der Arbeit über die Christologie angedeutet werden. Es kommt im Religionsunterricht nicht darauf an, eine fixierte und vorgefertigte Lehre über Jesus Christus im Sinne der traditionellen Schultheologie zu vermitteln, sondern vielmehr darauf, einen kritischen Denkprozeß einzuleiten, der die

Frage nach Jesus, dem Christus, in der jeweiligen konkreten Situation und unter veränderten geschichtlichen Verhältnissen immer neu stellt und Lösungen sucht.

1. CHRISTOLOGIE UND HISTORISCHE FORSCHUNG

1.1 Einführung

1.11 Einstieg in die Fragestellung

Die Frage: "Was ist das eigentlich - Glaube an Jesus Christus?" kommt heute drängend auf uns zu; sie entzieht dem Anspruch und der Relevanz aller überkommenen Lehrsysteme den Boden unter den Füßen. Die elementarste der Fragen: Wer ist denn dieser Jesus? Wer war er wirklich? Was hielt er von sich? - wird heute oft mit großer Skepsis gestellt. Damit wissen wir uns mit einer neuen Situation des Fragens konfrontiert, die eine neue Sprache mit sich bringt und neue Vorstellungen aufbrechen läßt. Daher stellt sich denjenigen, die einen kommunizierbaren und realisierbaren Zugang zu diesem Jesus schaffen wollen, die Aufgabe, neu zu sagen, wer dieser ist und was Gott in ihm geoffenbart hat.

Die wissenschaftliche Forschung, die in unserem Jahrhundert ihren Platz in der Studie des Neuen Testamentes gefunden hat, hat die Suche nach diesem Jesus unternommen. In ihren Anfängen reicht sie bis ins 18. Jahrhundert zurück. Als der Hamburger Orientalist Reimarus (1694-1768) in der Aufklärungszeit die Frage nach der eigentlichen Predigt des historischen Jesus und nach der Predigt der Gemeinde über diesen Jesus entdeckte, fing der Weg der Jesusforschung an, für die es kein Zurück mehr gab. Verfolgt man ihren Gang bis in unsere Gegenwart hinein, so überblickt man die wechselvolle Geschichte einer Forschung, die jeder Fragestellung der aufbrechenden Neuzeit ohne Scheu nachgegangen ist, um zu Jesus, wie er wirklich war, zu gelangen.[1]

---

1) Auf eine Rekonstruktion der Geschichte dieser Forschung wollen wir hier verzichten, da zu diesem Thema genügend Literatur vorhanden ist:

Heute befinden wir uns in einem Stadium der christologischen Forschung, in dem wir einen bedeutsamen Bestand an wissenschaftlichen Erkenntnissen aufzustellen vermögen, Erkenntnissen, die die meisten Exegeten anerkannt haben. In der gegenseitigen Herausforderung des gemeinsamen Bemühens von neutestamentlichen Forschern lassen sich in den letzten zehn Jahren verschiedene Positionen und Entwürfe in der Christologie erkennen; sie ergänzen und bereichern sich gegenseitig durch Dialog und Kritik. Die verschiedenartigen Resultate dieser Bemühungen, eine sachgerechte Christologie herauszukristallisieren, stammen aus einer gewonnenen Einsicht: das Wissen um die vielfältige Bedeutung des Gotteswortes in der Schrift.

Wir haben uns in diesem Kapitel mit dem exegetischen Stand der Christologie exemplarisch zu beschäftigen. Wir beschränken uns dabei auf die Literatur der letzten zehn Jahre. Unsere Absicht ist es, ein System zu entwerfen, in das die exegetischen Befunde eingeordnet werden sollen, ein System aber, das nicht geschlossen, sondern das den Eindruck von dem lebendigen Prozeß der christologischen Entwicklung entstehen lassen soll. In dieser Weise hoffen wir, dem einheitlichen Befund des Neuen Testamentes gerecht zu werden, das keine systematische Lehre über Jesus Christus beabsichtigt hat,

---

vgl. u.a. J.M. Robinson, Kerygma und historischer Jesus, Zürich-Stuttgart ^{2}1967; R. Pesch, Leben-Jesu-Forschung, in: Sacramentum Mundi III, 168-173; ders., Zum Weg der modernen Evangelienforschung, in: Bibel und Leben 8 (1967) 42-63; ders., Vom Christus des Glaubens zum historischen Jesus. Zur Geschichte der Jesusforschung, in: Bibel und Kirche 24 (1969) 37-42; ders., Christliche und jüdische Jesusforschung. Übersicht und kritische Würdigung, in: Jesus in den Evangelien, Stuttgart 197o, 1o-37; K. Wegenast, Jesus und die Evangelien, Gütersloh ^{4}1969, 8-42

sondern sich als Produkt des "Lebens-, Glaubens- und Existenzvollzuges"[2] von Menschen erweist, die ihrer Glaubenserfahrung mit dem gekreuzigten Jesus von Nazareth als dem Erhöhten und Wiederkommenden Ausdruck verschaffen wollten. Es geht uns darum, deutlich zu machen, was die Bibelwissenschaft als Grunderkenntnis gewonnen hat, daß nämlich die Schrift des Neuen Testamentes aus der Begegnung gläubiger Menschen mit Jesus Christus und aufgrund von deren Bekenntnis zu ihm sich entwickelt hat.

Unser Weg in diesem Systematisierungsversuch soll deshalb durch die Vielfalt der Christusbilder im Neuen Testament führen. Dabei soll auch unser Blick für den Einheitsgrund freigemacht werden, aus dem diese Vielfalt hervorgegangen und vor dem sie zu legitimieren ist. In der Frage nach dem Menschen Jesus ist dieser Einheitsgrund seine Person selber.[3] Aber es ist nicht möglich, ihn endgültig in einer vollen Definition zu fassen. Das hat uns eine Essenzchristologie der vergangenen Jahrhunderte zu geben versucht. Wir wollen eher den Weg einer relationalen Christologie gehen, die mehrere Antworten gewährt, wobei jede Antwort immer aus der einmaligen Konstellation von Ereignissen in einer konkreten Situation der Gemeinde unter dem Anspruch des in ihrer Gegenwart wirkenden Herrn gewachsen ist. Angesichts dieser Pluralität der Christologien muß die eine zugrundeliegende Botschaft um so schärfer in den Blick kommen: In Jesus hat Gott vor unseren Augen gehandelt; ihn hat Gott für uns zum Herrn bestellt. J. Gnilka spricht in diesem Zusammenhang von einer bestehenden Spannung zwischen Einheit und Vielfalt in der

---

2) J. Gnilka, Jesus Christus nach frühen Zeugnissen des Glaubens, München 197o, 11

3) Vgl. J. Gnilka, a.a.O. 19

Christologie, die schon in den frühesten Zeiten der Kirche "in einem beziehungsreichen Wechsel zueinander standen und sich gegenseitig herausforderten"[4].

Es gilt hier unbedingt auf ein Hinstreben nach der Einheit in einer durchzuhaltenden Spannung hinzuweisen. Denn im Rahmen dieser Spannung entwickelt sich die Geschichte Jesu Christi nach vorne hin im dialektischen Fluß von Tradition, Vollzug, Integration und Veränderung. Bei allem Festhalten an dem Wort der Schrift verlangt daher das je konkrete Christusbild einer Epoche nach dem Raum der Freiheit, um sich zu entwickeln, zumal die Wirklichkeit dieses Jesus Christus nicht eine vergangene ist, die wir uns nur zu vergegenwärtigen haben, sondern eine, die Zukunft eröffnet. Es ist deshalb nicht von ungefähr, daß wir auch in den folgenden Darstellungen den Zukunftsbezug der Christologie betonen, eine Christologie, die immer noch unterwegs ist zu ihrem endgültigen Sinn.

Angesichts dieser geforderten Offenheit für den weiteren Werdeprozeß der Christologie ergibt sich eine Art notwendiger Relativierung der einzelnen Christusbilder und Aussagen, da der Kern der Wahrheit über Jesus von Nazareth immer nur perspektivisch zu fassen ist. Für den einzelnen Menschen und für Gruppen von Menschen ist der Zugang zu ihm immer nur aus ihrer von einem begrenzten Verstehenshorizont und einer zeitbedingten Erfahrungswelt herstammenden Sicht möglich. Die traditions- und redaktionsgeschichtliche Forschung hat uns diese

---

4) Ebd. 22

Einsicht am Testfall der neutestamentlichen Schriften selber aufgezeigt. Zu dieser Überlegung hat R. Schnackenburg erklärend gesagt:

> "Wir müssen uns hüten, alles, was im Neuen Testament an Christusglaube formuliert wird, an der letzten Stufe zu messen, die unsere christologische Entwicklung in der Dogmatik und im kirchlichen Lehrverständnis erreicht hat ... Ein Jude, der bekannte: Jesus ist der Prophet, der kommen soll ..., machte aus seinem Verstehenshorizont, aus seinen theologischen Denkmöglichkeiten eine genauso hohe Aussage wie ein vom Griechentum herkommender Mensch, der bekannte: Jesus ist der Sohn Gottes. Wir dürfen hier also keine Wertungen vornehmen, sondern müssen sehen, daß von vornherein verschiedene Denkkategorien zur Verfügung standen und je ihr eigenes Recht besaßen."[5]

1.12 Der Weg dieses Systematisierungsversuches

Die Christologie sah bisher ihre Aufgabe darin, die Untersuchung auf die Hoheitstitel zu beschränken oder diese mit der Frage nach dem historischen Jesus zu verbinden. Da es unser Anliegen ist, die Vielfalt des neutestamentlichen Zeugnisses zur Sprache zu bringen und damit seine Entwicklung aufzuzeigen, so wollen wir in diesem Versuch, die exegetischen Ergebnisse exemplarisch zu systematisieren, den umgekehrten Weg gehen. Wir gehen von den voll ausgebauten Christusbildern der neutestamentlichen Schriften aus. Charakteristisch für diese Bilder ist ihr hohes Maß an Glaubensreflexion über die Heilsbedeutung Jesu Christi. Mit einer sogenannten entfalteten oder expliziten Christologie haben wir uns zu befassen. Exemplarisch dafür ist zunächst die Christologie des Paulus mit ihrem

---

5) R. Schnackenburg, Wer war Jesus von Nazareth? Das Theologische Interview, Düsseldorf 197o, 6

Spezifikum im Begriff der Gerechtigkeit Gottes (dikaiosyne theou). Wir wollen dieses Christusbild am Anfang der Reihe darstellen. Eine weitere ausgebaute Konzeption bietet uns die Hohepriester-Christologie des Hebräerbriefes. Dieser Brief stellt den Ausbau einer Erhöhungschristologie dar mit dem spezifischen Zug eines Jesus, der als mitfühlender "Helfer" in der Anfechtungssituation der Gemeinde den Seinen zur Seite steht. Diesem Jesusbild muß auch ein eigener Abschnitt gewidmet werden. In diesen beiden Konzeptionen werden wir exemplarisch konfrontiert mit dem Reichtum der neutestamentlichen Reflexion über die vielfältige Bedeutung des Jesus von Nazareth in den späteren Zeugnissen des Glaubens.

Von diesem Entwurf her werden wir eo ipso zu der Frage geführt: Wie hängen diese Konzeptionen mit Jesus selbst zusammen? Wie stehen sie zu Jesus und zu seinem Anspruch? Der nächste Abschnitt befaßt sich mit dieser Rückfrage mit Hilfe der synoptischen Evangelien. Wir verfolgen hier eine implizite oder funktionale Christologie, die die Bedeutung Jesu für die Menschen und ihr Verhältnis zu ihm in der damaligen Zeit betrachtet. Unter Berücksichtigung der Eigenart der Quellenlage wollen wir uns das, was wir von Jesus von Nazareth und seinem Anspruch wissen, vor Augen führen. In dieser Rückfrage sollen deutlich gemacht werden die tieferen Motive im Handeln und Auftreten Jesu, die als dynamischer Kern oder als wesensmäßige Struktur für die spätere hohe Entwicklung des Christusglaubens in der Geschichte überhaupt gelten.

Die eigentliche Legitimation des weiteren Ausbaues des Christusglaubens findet ihren festen Grund im Ostergeschehen. Die ungeheure Kraft des Glaubens

der nachösterlichen Gemeinde hat ihren Ursprung im Ostergeschehen. Hier nimmt der Christologisierungsprozeß, über die Person und Bedeutung Jesu Christi zu reflektieren, seinen Anfang. Diesen Prozeß und die sich daraus ergebende Vielfalt der Christusbilder soll der dritte Hauptabschnitt dieses Kapitels zum Inhalt haben. Als letzten Begriff dieser Reihe wollen wir kurz auf den des Gottmenschen eingehen, da er auf dem Konzil von Chalcedon zur markantesten Formel unseres Glaubens wurde.

1.2 Voll ausgebaute Christusbilder der neutestamentlichen Schriften

1.21 Christus, unsere Gerechtigkeit von Gott her

Wenn wir nach dem Christusbild fragen, das dem Apostel Paulus ureigen ist, so finden wir es in der Kategorie der "Gerechtigkeit Gottes" (dikaiosyne theou), die das Corpus Paulinum prägt. Der Begriff der Gerechtigkeit Gottes, der uns irgendwie fremd geworden und nur mühsam zu erfassen ist, bildet den Kern der ausführlichen Darstellung des Christusglaubens im Römerbrief, aber auch in den anderen Hauptbriefen. Damit konfrontiert uns Paulus mit einem Spezifikum seiner christologischen Reflexion, die in Jesus Christus die Verkörperung der Gerechtigkeit Gottes für uns erblickt.[6] An einer markanten Stelle heißt es: "Durch ihn seid ihr in Christus, der uns von Gott her ... Gerechtigkeit ... geworden ist" (1 Kor 1,3o). Für Paulus galt diese Christuserkenntnis nicht als irgendein fertiges christologisches Konzept, worüber man dogmatische

---

6) Vgl. J. Gnilka, a.a.O. 35f

Aussagen macht. Sie ist eine durchlebte und durchlittene Erfahrung von Schuld und Gnade, die aus der bedrohten Glaubenssituation der jüdisch-hellenistischen Gemeinde entstand. Wichtig bei dem Bemühen, das Spezifikum der Christologie des Apostels aus seiner Formelhaftigkeit in die lebensgestaltende Aktualität zurückzurufen, ist die Tatsache, daß es aus der leidenschaftlichen Auseinandersetzung des Apostels mit Judenchristen hervorgegangen ist, die neben dem Glauben an Jesus Christus die Heilsbedeutung des Gesetzes aufrechtzuerhalten trachteten.[7] In der damaligen Not des Fragens und Suchens nach dem richtigen Verständnis des christlichen Glaubens setzte Paulus seine Kraft ein, um der christlichen Botschaft, daß Gott in Christus gehandelt hat (Röm 6,4; 4,24; 2 Kor 4,14), eine neue Sinnhaftigkeit und Relevanz zu verleihen.

Die Gerechtigkeit Gottes. Mit dem Versuch, mittels des Begriffes Gerechtigkeit Gottes die objektive Gegebenheit der Bindung des Christen an Christus neu zu formulieren, geht Paulus von Gott aus. Diese theozentrische Linie ist grundlegend für seine Sicht. Im Begriff "dikaiosyne theou", der auf alttestamentlicher Tradition fußt, handelt es sich zunächst um Gott selbst, d.h. um den Jahweh des Volkes Israels, der sich seinem Volk gegenüber so verhält, daß er in seiner Bundestreue gerecht erfunden wird. Strittig ist es jedoch gewesen, wie man diese göttliche Eigenschaft auszulegen hat. Wohl ist man sich in der neueren Forschung darüber einig, daß der Begriff "dikaiosyne" einerseits das Recht Gottes verkündet, sich als Gott über die

---

7) Vgl. W. Thüsing, Per Christum in Deum. Studien zum Verhältnis von Christozentrik und Theozentrik in den paulinischen Hauptbriefen, Münster ^{2}1969, 263

Welt zu zeigen, seine Herrschaft in diesem Äon schon anfanghaft aufzurichten und sie zur Vollendung zu führen, bis alle Völker der Welt gerichtet werden und sein Heil endgültig kommt. Andererseits bezeichnet er die Gabe Gottes an die Menschen; sie vermag das menschliche Leben zu ergreifen und zu gestalten entsprechend seiner Heilszusage.[8]

Bei Paulus jedoch erfährt diese alttestamentliche Bestimmung des Begriffes eine gewaltige Neuqualifikation, denn der Glaube ist für ihn "nicht mehr der bloße Glaube Israels, wie er ihn vor seiner Bekehrung hatte; der Christus Jesus ist in sein Leben eingebrochen. Er ist so bestimmend geworden, daß Paulus weder die Welt noch den Menschen ohne ihn denken kann"[9]. Das Beziehungsgefüge - Gott und Mensch - in der alttestamentlichen Rechtfertigungslehre sieht er durch das Auftreten Jesu Christi in der Geschichte von Grund auf neugestaltet. Die Bedeutung Jesu ist für ihn deshalb auch stets nur im ganzen Relationsgefüge Mensch-Christus-Gott zu sehen, d.h. immer nur heilsrelevant und nicht essentiell.

---

8) Vgl. E. Schweizer, a.a.O. 99-103; vgl. P. Stuhlmacher, Gerechtigkeit Gottes bei Paulus, Göttingen ^{2}1966, 113-143. In bezug auf die Interpretation von 2 Kor 5,21 (im Kontext) ist nach Stuhlmacher die Deutung der Dikaiosyne als Gabe Gottes nur schwerlich zu rechtfertigen. S. 77: "Wenn jedoch von der Treue des Schöpfers zu seiner Kreatur die Rede ist und man in Christus den Zeugen und Statthalter dieser Schöpfertreue sieht, ergibt sich eine geschlossene Interpretation."

9) W. Thüsing, a.a.O. 1

Die neue Relation zu Gott. Wer ist aber wirklich dieser Jesus Christus für Paulus? Was heißt das schon, wenn Paulus ihn als "unsere Gerechtigkeit von Gott her" so selbstverständlich in der damaligen Christengemeinde bezeichnet? Die Antwort liegt eingebettet in einen ganzen Komplex von typischen paulinischen Aussagen, die wir hier nur knapp wiedergeben können.

Für Paulus gibt es seit Christus die neue endgültige Relation zu Gott, und zwar gibt es diese überhaupt nur dadurch, daß Christus durch seinen Tod und sein bleibendes Auferstehungsleben die Sünde getilgt und das neue Leben für Gott geschaffen hat (Röm 3,25f; 4,25; 6,4; 1 Kor 15,5; Gal 3,13). Der Apostel spricht an zentralen Stellen von dem, der "um unserer Sünden willen dahingegeben und um unserer Rechtfertigung willen auferweckt wurde" (Röm 4,25). Diese neue Stellung, die neue Wirklichkeit des Seins, die Neuschöpfung der Kreatur, meint Paulus mit dem Begriff der Gerechtigkeit Gottes in Christus. Damit wird die objektive Gegebenheit einer neuen Welt in Christus ausgedrückt.[10] Dieses Rechtfertigungsverständnis erläutert Blank in einer Erklärung von Röm 5,1 als das Wirksamwerden des Heilshandelns Gottes an den Menschen in Christus; es schafft einen neuen Stand, nämlich die neue Zuwendung Gottes zum Menschen und die "daraufhin geschehende Hinwendung des Menschen zu Gott"[11].

Die neutestamentlichen Forscher differenzieren bei Paulus zwischen der vorpaulinischen Tradition und seinem dikaios-System. Das vorpaulinische Kerygma über die "Gerechtigkeit Gottes", wie in Röm 3,24-26, enthält eine Theologie, die unmittelbar aus der

---

10) Ebd. 77

11) J. Blank, Paulus und Jesus, München 1968, 286f

Linie der judenchristlichen Tradition hervorgeht. Sie versteht die Rechtfertigung des Menschen als eine Erlösung von Sünden des alten Bundes durch den Tod Jesu Christi. Im Gesamtzusammenhang des Römerbriefes interpretiert aber Paulus diesen Traditionssatz über die "Erlösung in Jesus Christus" zu einer umfassenderen Christologie, "die allein mit dem Sühnegedanken noch nicht erschöpft"[12] ist. Wie die spezifisch paulinische Prägung des Begriffs in Röm 1,17 und 3,21-26 deutlich macht, übernimmt Paulus die ihm vorgegebene theologische Aussage über den Sühnegedanken, verbindet jedoch damit den Glaubensbegriff und den "'Erweis der Gerechtigkeit Gottes' als die eschatologische Heilsoffenbarung", "die jetzt aus Gnade und durch den Glauben an Jesus Christus allen Menschen zugänglich ist"[13].

Unverwechselbar paulinisch ist die Konstellation von Gedanken, in der Christus als "unsere Gerechtigkeit von Gott her" erscheint. Zunächst einmal erfährt Paulus die Welt als ein Feld des Kampfes zwischen zwei Mächten, einerseits der kosmischen Macht der Schöpfertreue Gottes, und andererseits der die Welt bestimmenden Macht der Sünde und des Gesetzes (Röm 1ff; 5,12-21). Demnach betrachtet Paulus die Menschheit als eine der Sündenmacht verfallene, dem Zorn Gottes überliefert, ohnmächtig, sich selbst aus der Unterdrückung des Gesetzes zu erheben und sich der Gnade und dem Heil des Schöpfers zu öffnen.
In diese durch die Sünde beherrschte menschliche Situation schickt Gott seinen Sohn im Sündenfleisch (Gal 3,5-29; 4,1-7; Röm 8,3-4). Die Bedeutung dieses Menschseins für das rechtfertigende Heilshandeln

---

12) K. Kertelge, "Rechtfertigung" bei Paulus. Studien zur Struktur und zum Bedeutungsgehalt des paulinischen Rechtfertigungsbegriffs, Münster 1967, 62

13) Ebd. 1o8

Gottes wird von Paulus voll und ganz herausgehoben und bejaht. Blank formuliert diesen Sachverhalt über das einmalige Auftreten des Sohnes in unserem heilsgeschichtlichen Daseinsraum im Sündenfleisch in seiner Exegese zu Röm 8,3:

> "Dabei ist natürlich das volle Menschsein Jesu vorausgesetzt, aber nicht in der Weise einer abstrakt gedachten allgemeinen 'menschlichen Natur', sondern des geschichtlichen Menschseins in seiner gegebenen (un)heilsgeschichtlichen Situation. Daß der Sohn Gottes diese von der Sündenmacht beherrschte und als Sündenfleisch gekennzeichnete Situation des Menschen in Gottes Auftrag und Sendung mit übernimmt, das ist das Besondere, das Paulus hier zum Ausdruck bringen möchte ... Dann ist aber auch hier zu sagen, daß Paulus das Menschsein Jesu sofort mit seiner heilsgeschichtlich-soteriologischen Bestimmung zusammenfaßt, innerhalb des umgreifenden Handelns Gottes."[14]

Infolge seines Weltauftrags wird dieser Jesus, paulinisch ausgedrückt, dieser Sündenlose, anstelle der sündigen Menschheit (Röm 8,3-4) zum Inbegriff des Fluches des Gesetzes wider den Sünder (Gal 3,13) und zum Gegenstand des göttlichen Gerichts über die Sünde. Im Fluche des Kreuzes, der diesen konkreten Menschen trifft, sieht Paulus das eschatologische Gericht und den befreienden Sieg Gottes über die Sünde vollzogen.[15] Unverwechselbar paulinisch ist aber die Betonung, daß nicht nur Christi Tod, sondern die bleibende Konsequenz seiner Auferstehung

---

14) Ebd. 291; vgl. 27o

15) Zu dieser Stelle schreibt Blank, ebd. 291-292: "In der Sendung des Sohnes im Sündenfleisch und um der Sünde willen hat Gott das eschatologische Gericht über die Sünde im geschichtlich-menschlichen Bereich selbst 'am Fleische', näherhin am Fleisch seines Sohnes vollstreckt. Man sollte nicht bezweifeln, daß hier pointiert an das Kreuz Christi gedacht ist, nicht nur allgemein an 'Inkarnation', auch nicht an Inkarnation, an deren Ende das Kreuz steht. Das sind gänzlich unpaulinische Überlegungen. Wo anders als am Kreuz sollte Gottes Gericht über die Sünde geschehen sein? Ein Vergleich mit dem vorpaulinischen Text (Phil 2,6-11) zeigt, daß demgegenüber Paulus eher dazu neigt, in seinen

und seines Auferstehungslebens den Herrschaftswechsel in der Welt herbeigeführt hat. Christus ist für Paulus durch Tod und Auferstehung der Befreier von der Macht der Sünde (Röm 6,1of) und der Inbegriff der Macht der neuen Welt geworden, "der eine neue von Gottes Recht bestimmte Welt in sich beschließt"[16]. Anders gesagt: Wenn Röm 3,24f von der Gerechtigkeit Gottes als von der Treue Gottes zu seiner Schöpfung spricht, dann ist Christus die "Verkörperung dieser Schöpfertreue", einer Treue, die sich in der Auferstehung Jesu Christi von den Toten erweist, "um damit der Hoffnung Anhalt und Inhalt zu geben, daß das Aufgebot Christi aufstehen werde wie sein Herr"[17].

Die Wirklichkeit der Rechtfertigung hängt also mit der Auferweckung Christi unlöslich zusammen. Dadurch daß in Christi Leiden und Verherrlichung Gottes Treue zu seiner Schöpfung endgültig offenbar geworden ist, bietet sich auch das Heil für alle, die an Jesus Christus glauben, endgültig an. So zeigt Röm 8,18-39 den Zusammenhang von Gerechtigkeit, Auferweckung und Eschatologie als miteinander wesentlich verbunden. H.R. Balz meint mit Recht:

> "Das Geschick Christi in Leiden und Verherrlichung, wie es den Glaubenden in der Verkündigung begegnet, erschließt Gottes Willen mit dieser Welt. Wer sich den Glauben in das Geschick Christi einordnen läßt, der steht damit in der umfassenden Bewegung der Liebe Gottes, die mit Jesus begonnen hat und erst mit der vollgültigen und totalen Verwirklichung des Heiles Gottes im Rahmen der gesamten Schöpfung zur Ruhe kommen wird."[18]

---

eigenen Formulierungen die entscheidenden Momente knapp zusammenzufassen und auf das Wesentliche zu reduzieren, nämlich auf Kreuz und Auferstehung."

16) P. Stuhlmacher, a.a.O. 75

17) Ebd.

18) H.R. Balz, Heilsvertrauen und Welterfahrung. Strukturen der paulinischen Eschatologie nach Römer 8,18-39, München 1971, 128

Der Sohn Gottes und die vielen Söhne. Verfolgt man diese Linie der in Christus verkörperten Gerechtigkeit Gottes bzw. der in Christus für die Menschen ermöglichten neuen Relation zu Gott weiter, so stößt man zwangsläufig auf die zentrale Aussage des Paulus über Christus als "Sohn Gottes" und über die, die durch den Glauben an ihn zu "Söhnen Gottes" eingesetzt sind (Gal 3,26-4,7). Hier haftet ein zweites grundlegendes Moment im christologischen Relationsgefügte, das wir am Anfang aufzuschlüsseln uns vorgenommen haben. Daß wir hier tatsächlich den soteriologischen Horizont mit in die Diskussion hineinnehmen müssen, liegt schon in dem Spezifikum des paulinischen Christusbildes unmittelbar begründet, wie Blank feststellt:

> "Die Eigenart des paulinischen Denkens zeigt sich vor allem darin, daß der Apostel vom Handeln Gottes in seinem Sohn nur so spricht, daß er ineins damit die Heilsbedeutung dieses Handelns für den Menschen (das soteriologische 'pro nobis', den 'existentiellen' Bezug) nach den verschiedenen Seiten hin aufzeigt."[19]

Ohne hier die gesamte komplizierte traditionsgeschichtliche Untersuchung des Begriffes "Sohn Gottes" eigens aufzurollen, wollen wir zunächst mit Hahns traditionsgeschichtlicher Beobachtung ansetzen. Er rechnet damit, daß der erhöhte Christus sehr früh schon innerhalb der palästinischen Gemeinde als der Sohn Gottes bezeichnet und verkündet wurde.[2o] Die Paulinen verweisen mehrmals auf diese Bezeichnung Christi als den erhöhten Sohn, den der Vater adoptiert und in sein herrscherliches Amt eingesetzt hat (Phil 2,9-11; 1 Kor 15,22-28). Bei Paulus stellt auch Thüsing fest, daß der Titel "Sohn Gottes" nicht etwa das Wesen des Begriffs

---

19) J. Blank, a.a.O. 279

2o) Vgl. F. Hahn, Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum, Göttingen 1966, 291f

"Sohn" besagen will, "wenigstens nicht durchgehend", sondern vielmehr die "göttliche Herkunft, Art und Würde Christi" zum Ausdruck bringt (Röm 8,29; Gal 2,2o; 4,6), vor allem aber die Funktionsbezeichnung für seine messianische Herrschaft (Ps 2,7; 11o; 1 Kor 15,25-28) und die Aussage über seine bleibende Relation zu Gott (Röm 1,1-3; 9,5-1o) intendiert.[21] Gerade in dieser Sohnesfunktion Christi weist Thüsing eine Theozentrik der "aufsteigenden Linie" nach, d.h. "die Hinordnung des erhöhten Kyrios selbst auf den Vater"[22], die ihm für die inhaltliche Struktur der paulinischen Christologie maßgebend ist. Diese Theozentrik zeigt eindeutig 1 Kor 15,23-28 im Motiv der Herrschaftsübergabe und der Unterordnung des Sohnes unter den "Gott und Vater". Hier erblickt Paulus das Ziel der Christologie, das sich mit dem Gerechtigkeit-Gottes-Begriff deckt, in dem die Macht Gottes als die das Sein durchdringende und schöpferische Gewalt im letzten Akt der Weltgeschichte zu ihrem Recht kommt.[23]

---

21) Vgl. W. Thüsing, a.a.O. 116; 144f; J. Blank, a.a.O. 284f. In der Belegstelle Röm 5,1o interpretiert er "Sohn Gottes" nicht als Titel, sondern als "das besondere Verhältnis des Heilsträgers zu Gott, er ist 'sein Sohn'; ferner ist die Sohnesbezeichnung mit dem Kreuzesgeschehen verbunden, wobei der Gedanke der 'Liebe' erscheint, beachtlicherweise nicht der Gehorsamsgedanke."

22) W. Thüsing, a.a.O. 246: "Das Ziel der Unterordnung Christi besteht darin, daß Gott in Bezug auf alles in allem herrscherlich wirksam ist - in allem d.h. in den panta, die nach Röm 11,36 auf diese Vollendung seiner Schöpfung und seiner Heilsführung angelegt sind."

23) Vgl. D. Wiederkehr, Entwurf einer systematischen Christologie, in: MySal III/1, Einsiedeln-Zürich-Köln, 6o9ff; ders., 631, Anm. 144: "Es wäre von der Stellung Jesu im Verhältnis zu Gott, die in Tod und Auferweckung ihre endgültige Gestalt erreicht, nicht nur rückwärts auf den Weg Jesu zu blicken, sondern es wäre auch die bleibende sohnschaftliche Vermittlung zum Vater hin als Struktur der jetzigen Herrschaft Christi wie der Parusie und Vollendung zu zeigen."

In dieser Relation der Hinordnung Christi zu Gott gelingt es Paulus, die reale Menschlichkeit des jetzt bei Gott lebenden Christus aufrechtzuerhalten. In diesem Menschen Jesus konzipiert er das Vollendungsziel jedes einzelnen Christen, den dieser Herr selber in seine Sohnesgemeinschaft einbezieht.

Nachdem wir uns die inhaltliche Bedeutung der einzigartigen Relation Christi zu Gott durch den Begriff "Sohn Gottes" veranschaulicht haben, können wir nun die Struktur der neuen Relation der Menschen zu Gott näher bestimmen; sie ist nach paulinischem Verständnis nur aufgrund von Christi eigener Gottesbeziehung möglich. Der Menschen neue Relation zu Gott in Christus bringt Paulus auf eine knappe Formel in 2 Kor 5,21, wenn er sagt, Gott habe Christus zur Sünde gemacht, "damit wir in ihm Gerechtigkeit Gottes würden". Von dieser göttlichen Tat aus, die er schon in der Sohnesbeziehung Christi konkret manifestiert, stellt er die Relation des Menschen zu Gott als eine in Christus vorgegebene dar (vgl. 1 Kor 1,3o; 2 Kor 5,17; Gal 2,17; 3,28; Röm 8,1). Die Menschen werden tatsächlich als "Söhne Gottes" in Christus hineingestellt - eine "leibhaftige Realität", die er durchaus mit "ethischen Konsequenzen" eines neuen Lebenswandels verbunden betrachtet. Die Gerechtigkeit Gottes für die Menschen besagt: Jesus Christus als der erhöhte Herr und Sohn Gottes hat die Macht der neuen Welt in sich, die Macht deshalb, weil er die Menschen in seine eigene Gottesrelation einbezieht, in eine neue Gemeinschaft der befreiten menschlichen Realität.

Dieses Einbezogenwerden in die Existenzweise der Sohnschaft Christi ist das neue Leben, das den Christen durch den Glauben und in der Taufe durch ihren Herrn mitgeteilt wird.[24] Im Sinne der korporativen

24) Vgl. W. Thüsing, a.a.O. 116-119. In seiner Exegese zu der Belegstelle Gal 3,26-4,7 kommt Thüsing zu dem Ergebnis, daß der Begriff der "Einsetzung zu Söhnen" mit "Rechtfertigung" sachlich identisch ist.

Persönlichkeit des jüdischen Denkens, nämlich der "Vorstellung einer dynamischen Einheit zwischen einer Einzelpersönlichkeit (vor allem dem Stammvater) und einer von ihr abhängigen Gemeinschaft (vor allem in der Nachkommenschaft)"[25], faßt Paulus alsdann die Gemeinschaft zwischen der Einzelperson Christus und der von ihm abhängigen Glaubenden so sehr als eine Einheit auf, daß diese christliche Gemeinschaft Teilhabe am Schicksal und am Leben dieses bei Gott vollendeten und lebenden Menschen Jesus Christus bedeutet. Paulus redet in dieser Weise von einem In-Christus-Sein der Christen. Dieses In-Christus-Sein der Christen, ihre Einsetzung zu Söhnen, geschieht realiter nach den "Regeln" des Todesschicksals und des Auferstehungslebens des Herrn. Was an sich schon in Christus grundlegend vollbracht und vollendet ist, muß sich vollziehen und vollenden im erlösten Dasein des einzelnen und in der Gemeinschaft insgesamt. Paulus entwirft z.B. in seiner Tauftheologie (vgl. Röm 5; Gal 2,2ob-21b) den Weg der Christen als ein Mit-Sterben und Mit-Auferwecktwerden mit Christus, dessen Lebensmacht in jedem Getauften wirksam ist. Dementsprechend definiert Blank in der Theologie des Paulus den neuen "Standort" des Glaubenden: "Seine eigentliche, wenn auch verborgene Lebenswirklichkeit ist der auferstandene Christus in ihm."[26]

Diesen Sachverhalt bringt Paulus wieder im Schema des Gleichgestaltetwerdens des Christen mit der Gestalt des Todes und der Auferstehung Christi (Röm 6,5b bis lla; 6,6; Gal 2,19-2o; 5,24) zum Ausdruck; dieses Schema charakterisiert die Bindung des Christen an Christus. Thüsing spezifiziert diese Struktur der Vereinigung mit der Gestalt zunächst des Todes Christi als ein "Mitgekreuzigtsein" mit Christus

---

25) Ebd. 65f; vgl. 117

26) J. Blank, a.a.O. 229

in bewußter Anknüpfung an seinen geschichtlichen Tod auf Golgotha (Röm 6,5b). Konkret heißt dieser Tod ein "Sterben zuungunsten der Sündenmacht" (Röm 6,1), den Tod, den die Christen sterben, wenn sie sich in der Taufe die Gestalt dieses Todes aneignen.[27]

Die Vorgegebenheit des Todes Christi bringt unbedingt mit sich das Faktum des Auferstehungslebens des Auferweckten. Wie die Bindung der Christen an die Gestalt seines Todes sie in ihm einen, so besteht auch zugleich ihre Mitgestaltung mit der Gestalt seiner Auferstehung (Röm 6,5b). Diese Struktur ihrer Christusbeziehung kann nur ihre eigene zukünftige Auferstehung zu einem vollendeten Leben für Gott bedeuten (Röm 8,17.29).[28] Sie ist eine Realität, anfanghaft gegenwärtig in der Welt; ihre ungeahnte Fülle jedoch ist noch Hoffnungsgut, das die Christen aus der Zukunft zu erwarten haben (Röm 8,14-23).[29]

Das Pneuma. Die "ontologische Brücke" zu der wiederholt erwähnten neuen Relation zu Gott, die Christus als der Inbegriff der Gerechtigkeit Gottes für den, der glaubt, ermöglicht hat, ist das Pneuma.[30] Die Pneuma-Vorstellung des Paulus ist ebenso unverwechselbar paulinisch wie die Kategorie der Rechtfertigung im Komplex seiner Christologie. Damit kommen wir zu einem dritten wichtigen Moment im Relationsgefüge dieser Christologie; sie ist nicht nur theozentrisch, sondern auch pneumatisch qualifiziert. Bei Paulus ist dieses Pneuma nichts anderes als das Pneuma des Kyrios Christus selber, das er dem Glaubenden bei der Taufe schenkt und ihn dadurch zu

---

27) W. Thüsing, a.a.O. 138; vgl. 137-139
28) Vgl. ebd. 77
29) Vgl. ebd. 119-121
30) Vgl. P. Stuhlmacher, a.a.O. 76

einer Neuschöpfung für Gott macht (Röm 8,9-11; 2 Kor 3,17-18; Phil 1,19). Jedoch weist Thüsing in seinen Studien zur Christozentrik überzeugend nach, daß das Pneuma, so sehr es auch dem Kyrios gehört, zunächst das Pneuma Gottes selbst ist. In 1 Kor 15,45 erscheint es als die Gabe Gottes an Christus, die ihn zum lebenspendenden Pneuma macht in dem Ereignis, das wir als seine Auferweckung kennen. So Thüsing:

> "Diese Überzeugung von der aus Gott kommenden und umgekehrt wieder auf Gott hinordnenden Dynamik des Pneuma ist primär im paulinischen Denken. Durch sie ist es bedingt ..., daß das 'Leben für Gott' (Röm 6,10b) zuerst dem Pneuma-Christus zu eigen ist und erst von ihm aus auf diejenigen übergreifen kann, die zu seinen 'Brüdern' vorherbestimmt sind."[31]

Es folgt daraus erneut nach dem bekannten paulinischen soteriologischen Schema, daß die Existenz der Christen als neugeschaffene Söhne Gottes in Christus von dieser Dynamik des Geistes des Herrn getragen und getrieben ist. Der Geist ist die schöpferische Kraft der in Christus geschenkten Gerechtigkeit Gottes (Röm 8,16f; 22f; 29f). In der Gedankenführung des Apostels Paulus in diesen Römerbriefstellen läßt sich der ganze Beziehungszusammenhang seines Christusbildes, das wir eben in unseren vorausgehenden Überlegungen herauszuschälen versucht haben, zusammenfassen. Wir haben die entscheidenden Komponenten dargestellt, wie sie vielfach von der Forschung angenommen werden, ohne das Pneuma erschöpfend behandelt zu haben.

Auf eines wäre noch hinzuweisen, bevor wir diesen Abschnitt zu Ende führen: auf das Zeitgefühl des Apostels in bezug auf die Christologie. Gerade die zitierten Römerbriefstellen zeugen von seiner dynamischen Ausgerichtetheit auf Zukunft hin. Paulus denkt immer vom erhöhten Christus her, von seiner vollen Herrlichkeit und seinem vollendeten Leben bei Gott,

---

31) W. Thüsing, a.a.O. 156

die mit seiner endgültigen Anwesenheit am Ende der Zeiten voll offenbar werden.[32] Von dieser zukünftigen Vollendung her entwirft er die Gegenwart der Christen. Dieser Äon wird beherrscht von der heilsgeschichtlichen Erwartung der Menschheit und der gesamten Schöpfung auf die Parusie, wenn Christus auf sie zukommen würde, um alles zur Vollendung zu bringen. Diese Vollendung beginnt mit dem Heilshandeln Gottes in Jesus Christus mit dessen Sendung in die Welt hinein. Sie besteht in der Gegenwart durch das Faktum des In-Christus-Seins der Christen durch den Geist und harrt auf die noch ausstehende Realisierung der Gerechtigkeit Gottes im Einbezogenwerden in die Sohnschaft des Erhöhten: im Mitleiden, im Mitverherrlichtwerden mit ihm (Röm 8,17b) am Ende der Zeiten. Dadurch, daß Paulus von der Gewißheit der eschatologischen Vollendung aus die erlöste und befreite menschliche Realität sieht, gewinnt seine Konzeption ungeheure Gestaltungskraft und Lebensrelevanz, obwohl er sich in allem Realismus mit dem "Seufzen der Schöpfung" (Röm 8) konfrontiert.[33]

Die weitgehende und tiefe Reflexion des Apostels über die zentrale Heilsbedeutung der Person und des Wirkens Jesu läßt jedoch die Frage aufkommen: Wie hängt seine Konzeption mit dem Anspruch Jesu selber zusammen?

---

32) Vgl. ebd. 256: "Paulus denkt vom erhöhten Christus her und damit zugleich von der Vollendung, die für Christus seit seiner Auferweckung schon Tatsache ist."

33) Vgl. H.R. Balz, a.a.O. 36-54

1.22 Christus, der "mitfühlende" Hohepriester

Die Betrachtung eines zweiten neutestamentlichen Christusbildes in der Form einer tief durchdachten und stilistisch hervorragend geleisteten Neukonzeption bietet uns die Spätschrift des Hebräerbriefes. Dieser Brief wird wohl in den Achtziger Jahren von einem Christen der zweiten Generation verfaßt worden sein. Er war in seiner predigtartigen Form für eine uns unbekannte Leserschaft bestimmt. Im gesamtgeschichtlichen Zusammenhang der urchristlichen Entwicklung versucht er die notwendige Auseinandersetzung der Gemeinde mit dem alttestamentlichen Kultwesen, wie Paulus es vor ihm mit der Grundsatzfrage des Glaubens und des mosaischen Gesetzes getan hat.[34] Dem Verfasser dieses Briefes kommt die unverkennbare Leistung zu, durch die Anwendung eines kulttypologischen Schemas den Blick der Gemeinde auf den erhöhten Herrn in ihrer Mitte zu schärfen, und zwar auf den Herrn als ihren "mitfühlenden" und "helfenden" Hohenpriester (Heb 4,14 - 10-31).

Wichtig ist am Anfang dieser Darstellung der Rückgriff auf die damalige allgemeine Gemeindesituation, in die der Hebräerbrief hineinspricht. Darin erkennen wir wieder - wie in den Paulusbriefen - eine aktuelle Bedrängnis der Gemeinde, aufgrund derer unser Verfasser die Bindung der Christen zu ihrem Herrn

---

34) Vgl. E. Schweizer, Jesus Christus im vielfältigen Zeugnis des Neuen Testamentes, München 1968, 175; C. Spicq, L'epitre aux Hebreux, Paris 1952, 11f; vgl. D. Eduard Riggenbach, Der Brief an die Hebräer, Leipzig 1913, 445: "Statt sich ferner mit Opfern nach Art der jüdischen abzugeben, sollen die Christen Gott ein Opfer bringen, wie es der durch Christus erlangten Gemeinschaft mit ihm würdig ist. ... Für Sühnopfer bleibt nach der Selbstdarstellung Christi kein Raum mehr."

neu artikuliert. O. Michel erklärt mit Recht: "Die Spitze des theologischen Gedankens liegt in den paränetischen Teilen, die den Hörer zum Gehorsam aufrufen und die Gemeinde zum Leiden bereit machen wollen."[35] Uns kommt die Aufgabe zu, die in seiner Konzeption vorkommenden Bilder und Begriffe aufzuschlüsseln, in der Hoffnung, dadurch den sachgerechten Ansatz des Briefes zu einer Antwort auf eine lebendige Frage der Gemeinde freizulegen.

Die Gemeindesituation. Die ganze paränetische Art des Briefes läßt vielfach auf eine Gemeinde in der Anfechtung schließen. E. Fiorenza charakterisiert sie als eine glaubensabfällige und ermattete Gemeinde, der Versuchung zur Resignation und Enttäuschung ausgesetzt, da die eschatologische Stunde der Realisierung der Botschaft, woraufhin sie arbeitete, nicht eintrat. Sie erlebt in sehr eigentümlicher Weise den Widerspruch zwischen dem, was sie in ihrem Christsein an Befreiung und Glück erwartet und dem, was realiter vor sich geht. Es ist dieses

> "Auseinanderklaffen zwischen erfahrener irdischer Wirklichkeit und geglaubter eschatologischer Existenz, das die Gemeinde bedrängt. Sie erfährt sich als leidend, angefochten, verfolgt und machtlos in der Welt, während sie ihren Herrn als den bekennt, der die Welt erschaffen hat (1,2) und zur Herrschaft über sie erhöht wurde ... Aus der trotz der Erlösung scheinbar heillos gebliebenen Gegenwart erwächst die Anfechtung ... Ist nicht ihr Herr ohnmächtig, wenn die Gemeinde trotz Erhöhung Jesu und Äonenwende, trotz des Erlösungswerkes und des Neuen Bundes der alten kosmischen Wirklichkeit und der Geschichte mit ihren Mächten verhaftet bleibt"[36].

---

35) Vgl. O. Michel, Der Brief an die Hebräer, Göttingen ^{12}1966, 27

36) E. Fiorenza, Der Anführer und Vollender unseres Glaubens - Zum theologischen Verständnis des Hebräerbriefes, in: Gestalt und Anspruch des Neuen Testamentes, hg. J. Schreiner, Würzburg 1969, 272f; vgl. U. Luck, Himmlisches und irdisches Geschehen im Hebräerbrief, in: Nov T 6

Angesichts dieser Erfahrung von Differenz der geglaubten Wirklichkeit und der gelebten Realität droht die Botschaft Christi für die Gemeinde wirklichkeitsfremd zu sein und zu einer nicht realisierbaren Hoffnung zu werden. In diese konkrete Not versucht der Verfasser eine Antwort durch eine Neuinterpretation des christlichen Kerygmas hineinzusprechen. Mittels des hohenpriesterlichen Bildes legt er der Gemeinde das urchristliche Kerygma vom Leiden und von der Erhöhung Christi aus, das ihr gegenwärtiges hartes Schicksal rechtfertigt, ihm positiven Wert gibt und wirksame Hilfe anbietet und die Gemeinde auf Zukunft hin vorwärts treibt.

Wir wollen hier allein den Ansatz von dem "mitfühlenden" Hohenpriester Jesus Christus aufgreifen, weil dieser spezifische Zug des Christusbildes leichter zeigen könnte, welche Hilfe die Gemeinde in ihrer Not erfahren hat, während die anderen Aspekte mehr den theologisch-typologischen Entwurf des Hohenpriestertums Christi zu entwickeln suchen. Jedoch darf man diesen bestimmten Aspekt nur innerhalb des umfassenden typologischen Schemas sehen.

Einiges zum traditionsgeschichtlichen Zusammenhang. In gebotener Kürze erörtern wir hier zunächst den typologischen Bezugsrahmen dieser Konzeption von Jesus Christus, dem Hohenpriester. Es ist der einhellige Forschungsbefund, daß ihr Traditionszusammenhang nicht nur aus einigen Überlieferungssträngen, sondern aus einem vielschichtigen Spannungsgefüge besteht. Traditionsgeschichtlich gesehen sind für die Entstehung dieses Christusbildes zwei Überlieferungsquellen ausschlaggebend: erstens der

---

(1963) 192-215.2o1; M. Doormann, Heb 5,7-9: Auf den einen kommt es an, in: Am Tisch des Wortes. 5. Fastensonntag, Stuttgart 1971, 54f

alttestamentliche Typus des levitischen Kultes und zweitens das urchristliche Bekenntnisgut von der Passion und Erhöhung Christi. Mittels typologischer Betrachtung vollzieht der Verfasser eine Rückwendung zu den Inhalten des alttestamentlichen Kultgesetzes, die er in Verbindung mit dem Urkerygma von Tod und Auferstehung bringt, so daß Altes und Neues in einer Gesamtschau von Verheißung und Vollendung in der Dimension des christlichen Glaubens deutlich wird.[37] Die alttestamentlichen Kult-Kategorien sind in der Tat Bild-Theologoumena für die Zusammenschau von Passion und Erhöhung, wie G. Schiwy schreibt: "Die wirkliche Liturgie Christi ist sein ganzes, Himmel und Erde umfassendes Leben, das im Kreuzestod wirklich vollzog, wofür die Handlung des Hohenpriesters am Versöhnungstag schattenhaftes Abbild ist ..."[38]

Der zentrale Bezugspunkt für die Neukonzeption des Hohenpriestertums Jesu ist der Sache nach die Erhöhungsvorstellung der Urgemeinde.[39] Demnach lautet Heb 7,24: "Er aber besitzt, weil er in Ewigkeit bleibt, das Priestertum unübertragbar." S. Nomoto weist nach, daß diese Vorstellung vom Erhöhten, von dem in Ewigkeit lebenden Herrn, zur urchristlichen Tradition gehörte und sehr früh in festgeprägten Bekenntnisformeln ihren Niederschlag fand. Deshalb begegnet man ihr bereits bei Paulus, der sehr deutlich

---

37) Vgl. S. Nomoto, Herkunft und Struktur der hohenpriesterlichen Vorstellung im Hebräerbrief, in: NovT X, Netherlands 1968, 21-24

38) G. Schiwy, Weg ins Neue Testament, Würzburg 1970, 115; A. Cody, Heavenly Sanctuary und Liturgy in the Epistle to the Hebrews, St. Meinrad (Indiana) U.S.A. 1960, 164f: "Thus the σκηνή of Heb. 9.11 is not exactly to be equated with the body of Christ or the humanity of Christ as an instrument in the work of salvation (διά instrumental) and secondarily of the entire span of Christ's saving passage through the earthly plane (διά local) and on into heaven."

39) Vgl. ebd.

in Röm 8,34 vom Tod und der Auferweckung Jesu und dessen Sitzen zur Rechten Gottes spricht und auf das gegenwärtige Wirken desselben Jesus hinweist, wenn er verkündigt, daß es dieser Erhöhte ist, "der auch für uns eintritt" (Heb 7,25; 9,24). Kernaussage des Erhöhungsgedankens ist also nach paulinischer Diktion das Sitzen Christi zur Rechten Gottes und sein Fürbitten für uns, oder nach dem Sprachgebrauch des Hebräerbriefes sein Verbleiben in der Ewigkeit bei Gott in seinem priesterlichen Dienst für uns.

Wie allgemein angenommen, ist "das hier vorliegende Motiv vom Sitzen des erhöhten Christus zur Rechten Gottes" eine "geprägte urchristliche Bekenntnistradition", die ihre Wurzeln in Ps 109,4 (110,4) hat.[40] Der Ps 109 (110) zeigt auch schon, wie es vom Erhöhungsgedanken zum hohenpriesterlichen Dienst des Christus kam. In V. 4 ist nämlich ausdrücklich vom Priesterkönig die Rede. So Nomoto:

> "Wenn die Urgemeinde Ps CX,1 in der Erhöhung Jesu erfüllt gesehen hat, warum sollte das auch nicht für Ps CX,4 gelten? ... Von dieser urchristlichen Tradition aus dürfte es für die jüdisch-hellenistische Gemeinde nahegelegen haben, den erhöhten, für die Menschen fürbittenden Christus in ihrem Bekenntnis ausdrücklich als 'Hohenpriester' zu bezeichnen. Diese von Ps CX ausgeprägte Bekenntnistradition hat für die Hohepriestervorstellung im Hebr. nicht nur die sachliche Grundlage - das Hingeben Jesu zu Gott und die Fürbitte - geboten, sondern auch das Bild des Hohenpriesters 'nach der Weise des Melkisedek' geliefert."[41]

Aus dieser Überlegung läßt sich die Entwicklung der Erhöhungsvorstellung zu einer Hohenpriesterchristologie vermuten, die gleichwohl nicht nach der Kategorie des Alten Bundes, sondern nach einer neuen auftritt, nämlich ein Hohespriestertum nach der Ordnung des Melkisedek (Heb 5,6.10; 6,20).

---

40) Vgl. ebd. 13; G. Schrenk, "archiereus", in: ThW Bd. III, Stuttgart 1950, 275

41) S. Nomoto, a.a.O. 13

Wir können hier auf eine eingehende Erläuterung der Melkisedekspekulationen verzichten, die der Verfasser vielfach in der damaligen Zeit in seiner Umwelt vorfand.[42] Wichtig für den Ausbau seiner Christologie ist der entscheidende Schritt, in dem er Christus als Hohenpriester nach der Ordnung des Melkisedek hervorhob, d.h. nach einer anderen Ordnung als die, die bis dahin gegolten hat. Mit dieser eigenartigen Sicht von zweierlei Weisen des priesterlichen Bestelltseins entwirft der Autor seine Antithetik zwischen dem Typus des levitischen Priestertums und dem Antitypus des Hohenpriestertums Christi, der der ist, der beim Vater lebt und ewig Sühne für die Seinen leistet (Heb 2,17). Diese Gegenüberstellung bringt Heb 7,28 sehr pointiert zum Ausdruck: "Das Gesetz aber stellt Menschen als Hohepriester auf, die mit Schwachheiten beladen sind, das Wort des Eidschwurs aber, das nach dem Gesetz (erging), den auf ewig vollendeten Sohn" (vgl. Heb 7,16.18f.2o-22. 23-25). Diese bestimmte Antithetik entzündet sich möglicherweise an der Frage: Wie ist es denn mit dem Priesterkult des Alten Bundes bestellt, seitdem Christus durch sein Kommen, seinen Tod und seine Erhöhung einen neuen Zugang zu Gott für die Menschen eröffnet hat (vgl. Heb 2,1o-18; 5,5-1o; 6,2o)?

Als Antwort auf diese Frage greift der Verfasser auf ein typologisches Schema zurück. Der logische Gang seiner Argumentation geht dahin zu zeigen, was eigentlich Funktion bzw. Bestimmung des alttestamentlichen levitischen Priestertums ist und wie es diese Funktion im Rahmen des mosaischen Kultwesens nur unvollständig und unvollendet ausgeführt hat (Heb 7,2a; vgl. 9,7; 1o,1ff). Der levitische Hohepriester, der von Gott aus seinem Volk berufen wird (Heb 5,4-6), hat die Aufgabe, Gott Opfer für die Sünden darzubringen stellvertretend für das Volk (Heb 5,1; 8,3).

---

42) Vgl. G. Schrenk, a.a.O. 278

Dieses Opfern hat Sühnecharakter und macht den Dienst der priesterlichen Existenz aus. Als Mensch wie die anderen aber erfährt der Hohepriester an der Bosheit der Sünde die Begrenztheit, ja sogar die Wirkungslosigkeit seines Dienstes, für die er Opfer darzubringen hat. Er opfert wegen seiner eigenen Schwachheit vergeblich, denn die Sünde bleibt (Heb 2,27; 7,28). Im alttestamentlichen Kultwesen also wird die Erfahrung des unvollendeten Heiles gemacht, da die Priester durch Sühnopfern von Tieren die Sünde nicht aus ihrer Mitte endgültig hinwegnehmen können.[43] Zugleich wächst aber auch ein Bedürfnis, eine Hoffnung auf eine bessere Ordnung, durch die der Mensch Gott näher kommt (Heb 7,19; 8,6; 6,19-2o).

Mit dieser Hoffnung auf die Heilsvollendung setzt der Verfasser des Hebräerbriefes seine Verkündigung vom Eintreten Christi als des Hohenpriesters ins himmlische Heiligtum (Heb 4,14) in Verbindung; Christus vermag das zu erreichen, was die levitischen Priester nicht geleistet haben: das vollendete Heil in der Gemeinschaft mit Gott durch die Vernichtung der Sünde. Die Einführung einer besseren Hoffnung ist Christus selbst. Das Auftreten Christi bedeutet dann den Anbruch der eschatologischen Vollendung in einer neuen, diesmal ewig bestehenden Beziehung zu Gott. Er bringt einen neuen Bund zur Geltung. "Denn

---

43) Vgl. ebd. Dieses Versagen in der eigentlichen Aufgabe erläutert Schrenk folgendermaßen: "So wird also das levitische Priestertum mit der Sünde nicht fertig. Weil es diese nicht beseitigt, bringt es keine Gemeinschaft mit Gott, keine teleiosis. Es erfüllt also nicht seinen letzten Zweck: 7,11.19. Das Schuldbewußtsein wird nicht entfernt: 9,9; 1o,2f. Vielmehr schafft gerade dies fortdauernde Bewußtsein der Sündhaftigkeit immer wieder das Bedürfnis nach neuen Sühnopfern. So wird (1o,3) der Kult anamnesis, d.h. objektive Wachhaltung der Erinnerung an die Sünden. Er hält die Wunde offen."

wenn das Priestertum wechselt, so erfolgt notwendig auch ein Wechsel des Gesetzes (Heb 7,12). Von hier aus ergibt sich zwangsläufig die Ablösung aller bisherigen Heilsordnungen (vgl. Heb 1,1ff; 9,2; 8,3). In einer Art Überbietungsdarstellung vergleicht der Verfasser das priesterliche Wirken Jesu mit dem des alttestamentlichen levitischen Priesters, in der Absicht, hervorzuheben, worin eigentlich die qualitative Überlegenheit des Neuen über dem Alten besteht. Und zwar begründet er diese Überlegenheit des Priestertums Christi "in der Kraft unzerstörbaren Lebens", aufgrund dessen er als Priester aufgestellt wurde (Heb 7,16). Sein Priestertum hat Ewigkeitscharakter[44], "denn von ihm wird bezeugt: Du bist ein Priester auf ewig nach der Ordnung des Melkisedek" (Heb 7,17) und 9,14 "kraft ewigen Pneumas hat er sich Gott dargebracht". Dagegen fehlt es den Priestern des Alten Bundes an dieser Ewigkeitsbestimmung. Ihr Scheitern als "Heilsvermittler" liegt begründet in der irdischen, sterblichen und vergänglichen Grundbefindlichkeit ihrer selbst und ihres Kultes. Während Christus endgültig Sühnopfer für die Menschen dargebracht hat (Heb 7,27; 9,24-28), müssen die levitischen Priester ihr Opfer alljährlich am Versöhnungstag darbringen, denn sie bewirken im Grunde keine wirksame Reinigung. Während Christus durch den Tod hindurch zum Leben gegangen ist und dadurch die Seinen von der Herrschaft der Todesfurcht zu retten vermag (Heb 2,14f), bleiben die levitischen Priester im Tod dem Untergang bestimmt wie andere Sterbliche vor ihnen. O. Michel stellt fest: "Karfreitag und Himmelfahrt werden zum großen Versöhnungstag des Christentums und rückschauend zu einer Einheit zusammengezogen."[45] Die Überbietungsskala

---

44) Vgl. ebd. 279f

45) O. Michel, a.a.O. 3o9

steigert sich noch mehr in der Erkenntnis, daß dieser Hohepriester Christus mit der Menschheit durchaus solidarisch ist dadurch, daß er alle nur denkbare Niedrigkeit eines Erdenlebens erfahren hat und jetzt imstande ist, seine Brüder als "mitfühlender" und "helfender" Priester zur Freiheit in Gott zu führen.[46]

Der "mitfühlende" Hohepriester[47]. Im Bild des "mitfühlenden" und "helfenden" Hohenpriesters erkennen wir das Spezifikum des Hebräerbriefes, in dem der Verfasser die zwei Motive der passio und sessio ad dexteram Christi zu einem einzigen Geschehniskomplex des archiereus verbindet. Warum will der Verfasser unbedingt diesen Zug des mitfühlenden Helfers seiner Gemeinde vor Augen führen?

Vergegenwärtigen wir uns die Gemeindesituation des Briefes, die wir am Anfang unserer Überlegungen betrachtet haben. Eine unverkennbare Not der Gemeinde zu der Zeit besteht darin, daß ihre Hoffnung angesichts des tatsächlichen Widerspruchs zwischen der heillosen Wirklichkeit dieser Welt und dem Glauben an ihre Veränderung durch Jesu Wirken steril zu werden droht. Dem Verfasser des Hebräerbriefes geht es darum, seine Gemeinde durch ein vertieftes Verständnis des Christusereignisses zu einer erneuten Begegnung mit Christus zu führen und zur festen Überzeugung zu bringen, daß ihre Hoffnung Substanz birgt und Zukunft hat. Dafür greift der Verfasser auf das Zentralkerygma vom Leiden und der Erhöhung Jesu

---

46) Ebd. 207: O. Michel zeigt anhand der Hebräerstellen 4,14-15 die Bedeutung der Tatsache, daß auch Jesus versucht wurde: "... nur wenn der erhöhte Herr auch der geschichtliche und versuchte ist, kann seine Würde uns in der Anfechtung helfen."

47) Heb 2,18 βοηθῆσαι ; 4,15 συμπαθῆσαι ; 5,2 μετριοπαθεῖν

zurück und legt es in der völlig neuen Kategorie des Hohenpriesters Jesus aus. Daß der Christus in Treue zu seinem Auftrag (Heb 5,7-1o) für die Menschen gelitten, d.h. daß er die Niedrigkeit des Erdenlebens bis zu ihren letzten Konsequenzen auf sich genommen hat und dadurch jetzt lebend bei Gott als ihr Hoherpriester für sie eintritt (Heb 2,17; 7,25; 9,24): darin liegt der Sinn des ermutigenden Wortes (Heb 13,22), das der Verfasser als Seelsorger an seine bedrängte Gemeinde richtet.[48] Darin liegt auch die Kraft zur Hoffnung, den Weg dessen, der für sie in die volle Gottesgegenwart vorausgegangen ist, weitergehen zu können.[49]
Mag auch der Anstoß, den die Hebräer an dem Kreuz Jesu nahmen, der Anlaß für den Rückgriff des Verfassers auf das Leiden Jesu gewesen sein[5o], so verwendet er jetzt das Passio-Motiv nicht nur als Korrektiv zu einer Fehlhaltung in der Gemeinde, sondern als Beweis[51], daß es gerade auf das Kreuzesleiden des Herrn ankommt, daß die Gemeinde überhaupt auf das Heil hoffen darf. Denn das vollgültige Heil, das in Christus in der Gemeinschaft der Glaubenden und in der Welt angebrochen ist, ereignete sich dadurch, daß er das menschliche Los geteilt hat und allen seinen Brüdern in allem gleich wurde, die Sünde ausgenommen (Heb 2,14-17; 4,15).

Das Motiv des Leidens im Christusbild des Hebräerbriefes greift auf den Weg des irdischen Jesus zurück, der "in den Tagen seines Fleisches Bitten und Flehen mit lauten Rufen und unter Tränen dem dargebracht hat, der ihn aus dem Tode erretten kann ..." (Heb 5,7). In Heb 12,2 lesen wir vom Hinabgehen

---

48) Heb 13,22 bringt die Selbstdefinition des Briefes: λόγος παρακλήσεως

49) Vgl. G. Schrenk, a.a.O. 279

5o) Vgl. ebd. 28of

51) Vgl. M. Doormann, a.a.O. 54

dieses Weges in die Tiefe des Kreuzestodes, allerdings aber auch von Jesu freiwilliger Wahl dieser Schande "um der vor ihm liegenden Freude willen". Darüber hinaus ist charakteristisch für diesen Leidensweg sein Sohnesgehorsam gegenüber dem göttlichen Auftrag, dem er bis ins Sterben hinein treu bleibt (Heb 5,8). Aus dieser Sicht geht hervor, daß Jesu Leben und Sterben als ein zutiefst persönlich vollzogenes Opfer zu verstehen ist, eine personale Selbsthingabe des Sohnes an den Vater, die, wie das Auftreten des alttestamentlichen Hohenpriesters vor dem Tempelheiligtum, nicht ohne Blutopfer erfolgen kann.[52]

Die notwendige Folge dieses Leidens Christi ist für den Verfasser die Vollendung durch Gott, wodurch er "für alle, die ihm gehorchen, Urheber des Heiles und Hoherpriester nach der Ordnung des Melchisedech wurde" (Heb 5,9-1o). Seiner Einsetzung ins ehrenvolle und machtvolle Amt geht seine Erniedrigung unumgänglich voraus. Seine Wirksamkeit in der Gegenwart liegt begründet in der Tatsache, daß er in seinem Leiden die Mittel hat, seinen Brüdern zu helfen. Für die Gemeinde wäre sicher die konkrete Frage gewesen: Wie geschieht eigentlich diese Hilfe, wenn er jetzt in Ewigkeit für sie eintritt? Der Verfasser versucht, diese konkrete Erwartung der Gemeinde mit einer konkreten Hilfeleistung für ihren Glaubensvollzug zu entsprechen. Und zwar leistet er diese,

---

52) Vgl. E. Fiorenza, a.a.O. 274f; D.E. Riggenbach, a.a.O. 221: Er spricht von der Analogie zwischen der Selbstdarstellung des Erhöhten vor Gott und der Darbringung des Blutes im Allerheiligsten seitens des alttestamentlichen Hohenpriesters. Die Selbstdarstellung Christi sei "die Geltendmachung der im Sterben vollzogenen Selbsthingabe, gleichsam die dauernde Vergegenwärtigung der einmal vollzogenen Handlung vor dem Angesicht Gottes in der Person des erhöhten Christus".

indem er zu verstehen gibt, daß gerade Jesu Leiden der Inhalt seiner wirksamen Hilfe für sie ist. Heb 2,17-18 lautet: "Daher mußte er in allem den Brüdern ähnlich werden, damit er barmherzig werde, ein bewährter Priester vor Gott, um die Sünden des Volkes zu sühnen. Denn dadurch, daß er selbst gelitten hat, als er versucht wurde, kann er denen, die versucht werden, helfen." An einer anderen Stelle (4,15) heißt es, unser Hoherpriester sei einer, der mit unseren Schwachheiten "mitleiden" kann, da er in jeder Beziehung versucht worden ist, die Sünde ausgenommen. Es drängt sich die Frage auf, wie dieses Mitleiden und diese Versuchung zu verstehen sind. M. Doormann gibt darauf die Antwort:

> "Die Versuchung besteht in der Gefahr, von Gott abzufallen, weil die Erfahrung der nicht offen von Gottes Güte durchherrschten Welt gegen die Treue seiner Verheißung zu sprechen scheint; und Sünde bedeutet: die Hoffnung verweigern. In dieser Versuchung hat Jesus gestanden, allerdings ohne zu sündigen. Er hat den der eschatologischen Macht Gottes widersprechenden Weltzustand erlitten. Dieses Leiden bestimmt seine Existenz als Erhöhter (4,14f); es macht ihn nicht bloß fähig zum Mitleiden mit denen, die noch in der Versuchung stehen, sondern ist, in seine Erhöhung mithineingenommen, der Inhalt seines 'Helfens'. Das, womit er hilft, ist das, was er erlitten hat. Er hilft den Versuchten mit dem, woran sie leiden, ... weil er in seinem Leiden die Sünde als Verweigerung der Hoffnung auf Gott fortgeschafft hat (9,28)."[53]

Für den Verfasser des Hebräerbriefes kommt es also auf das Heil in Jesus Christus an. Dieses Heil besteht jetzt darin, daß die angefochtene Gemeinde ihren Weg durch die Welt im Glauben und in der Hoffnung geht kraft der Erkenntnis, daß Christus ihr Leiden ausgelitten hat und als ihr Hoherpriester jetzt Macht besitzt, für sie einzutreten und sie zu einer ähnlichen Erhöhung zu führen wie die seine.[54]

---

53) M. Doormann, a.a.O. 55

54) Vgl. G. Schrenk, a.a.O. 282

In Jesu Weg soll die Gemeinde das parallele Bild ihres Fortschreitens in der Welt erblicken.[55] Die Passion und die Erhöhung Jesu, die hier also aus seelsorglichen Gründen ineinander neu geschaut werden, bilden den Ermöglichungsgrund für die Vorstellung des hohenpriesterlichen Dienstes Christi. Der Verfasser versteht das Kommen des Hohenpriesters Christus zu seinem Dienst als einen Eintritt in eine völlig neue Gottesrelation. Entscheidend für diesen Schritt ist sein Lebensopfer am Kreuz.

Erst recht aber bildet dieser Schritt den Ermöglichungsgrund für die Menschen, in die neue Gottesrelation, in die volle Gemeinschaft mit Gott zu gelangen. Dieser ihr Hoherpriester, der ihr Menschenschicksal in seinem eigenen Selbstopfer miterlebt und mitgetragen hat, ist zum Vorläufer auf dem Weg (6,2o) und zum Urheber des Heiles geworden. Er tritt nicht nur beim Vater für die Seinen ein, sondern er ermöglicht die Gemeinschaft der Glaubenden in seiner Nachfolge (1o,2o). Die frohe Botschaft des Christusereignisses faßt der Hebräerbrief im Bild des mitfühlenden Hohenpriesters Christus zusammen, der für die Gemeinde durch alle Anfechtungen hindurch Anführer und Vollender des Glaubens ist (Heb 12,2).

Nachdem wir kurz die Hauptzüge des Hohenpriesterbildes des Hebräerbriefes ins Auge gefaßt haben, stellen

---

55) Vgl. E. Fiorenza, a.a.O. 274: "Jesus ging wie die Gemeinde den Weg der Versuchung, des Leidens und des Todes durch die Welt. Wenn sie also den erhöhten Sohn bekennt, bekennt sie sich zugleich auch zu dem Weg des angefochtenen Jesus, der zum Anführer und Vollender ihres Glaubens geworden ist, indem er die Schande nicht achtete und um der vor ihm liegenden Freude willen das Kreuz erlitt (12,2). Wie Jesus in der Welt war und durch Leiden zur Vollendung geführt wurde, so muß auch seine Gemeinde in der Welt sein und mit Leiden und Versuchungen rechnen ..."

wir wieder dieselbe Frage wie beim paulinischen Christusbild: Wie hängt diese Neukonzeption des Christuskerygmas mit Jesu Anspruch zusammen? Worauf gründet sich die fortschreitende Erweiterung des ursprünglichen Christusglaubens in neue Dimensionen und Artikulationen, die dem Lebensvollzug des einzelnen und der Gemeinde einen neuen geistigen Schwung zu geben vermögen? Liegt die Legitimation eines solchen Entwicklungsprozesses schon im Anliegen des irdischen Jesus begründet? Wer war Jesus wirklich und was hat er gewollt?

1.3 Die Rückfrage nach dem Anspruch Jesu

1.31 Wer war Jesus wirklich?

Diese Frage kommt nach unserem groben Überblick über zwei vollausgebaute Christusbilder des Neuen Testamentes fordernd auf uns zu. Zwei Beobachtungen müssen wir daraus im Auge behalten: erstens, daß das Christusbild des Paulus oder des Hebräerbriefes der mächtige Ausdruck eines tiefreflektierten Christusglaubens ist, der der Sache nach immer im lebendigen Fluß von Überlieferung, Veränderung und Neuansatz seinen Ort hat; zweitens, daß die Entfaltung des Christuskerygmas von Tod und Auferstehung offensichtlich in einer Situation der Auseinandersetzung mit einer aktuellen Glaubensnot der Gemeinde geschieht. Der allgemeine Anlaß zu jeder Neubesinnung und Neubestimmung des Bekenntnisses zu Jesus Christus in der frühen Kirche ist immer das seelsorgliche Anliegen gewesen.

Wenn deshalb die Frage nach dem Ursprung dieses Glaubens, nach dem Anfang dieses Christologisierungsprozesses gestellt wird, d.h. nach dem historischen Jesus selber, der dieser Bewegung die Stoßkraft gegeben hat, so ist sie die Frage nach der Legitimation

der Entfaltung dieses Glaubens. Wir meinen, daß diese historische Rückfrage nicht zu umgehen ist, denn sie fragt konkret, wie G. Kümmel mit Recht feststellt, "auf welchen persönlichen Anspruch Jesu sich das sich wandelnde Christusverständnis der christlichen Gemeinde zurückbezieht, ja ob solche Beziehung ihren guten Grund hat oder auf einer Illusion beruht"[56].

Zur gegenwärtigen Lage dieses Problems muß festgehalten werden: Die Formgeschichte hat bewiesen, daß die Art der biblischen Quellen es verbietet, eine Biographie Jesu zu schreiben. Infolgedessen haben Martin Kähler (1892) und später Rudolf Bultmann alles Interesse am historischen Jesus abqualifiziert. Es tauchte jedoch nicht lange danach die theologische und geschichtliche Frage auf, "worauf sich die Verkündigung des Neuen Testamentes als Verkündigung von Jesus Christus wirklich sachlich begründe"[57]. Im Kreis der Schüler Bultmanns stellte sich demnach die methodische Frage nach der Bedeutung des geschichtlichen Jesus für die Verkündigung der Urgemeinde und zugleich die Frage nach der Möglichkeit, geschichtliche Auskunft über diesen Jesus zu gewinnen. Heute

---

56) W.G. Kümmel, Heilsgeschichte und Heilsgeschehen, Marburg 1965, 432; vgl. W. Thüsing, Erhöhungsvorstellung und Parusieerwartung in der ältesten nachösterlichen Christologie, SBS 42, Stuttgart 1969, 6o. Zu dieser Rückfrage gibt es die Diskussion um die ominös empfundene Stelle 2 Kor 5,16: "Ich will Christus kata sarka nicht kennen." J. Blank, Paulus und Jesus, a.a.O. 3o4-313 meint, daß 'kata sarka' sich hier nicht auf Christus, sondern auf 'eidenai': auf das Erkennen dem "Fleische nach" bezieht. Er bestimmt es "als die Erkenntnisweise des 'natürlichen', dem Gesetz der Sünde und des Todes verhafteten, noch unerlösten und noch nicht zur Klarheit der pneumatischen Christuserkenntnis gelangten Menschen" (318). Paulus wäre nach ihm nicht gegen den historischen Jesus, sondern gegen den Menschen, der Jesus "fleischlich" betrachten würde, nämlich als eine Macht innerweltlicher Art, wie die Heiden ihre Götter zu betrachten pflegten.

57) W.G. Kümmel, a.a.O. 394

ist diese Suche nach dem historischen Jesus zu einer Suche nach der ältesten Jesusüberlieferung geworden, die das Problem mit sich bringt, "inwieweit der Autoritätsanspruch, den die Überlieferung Jesus zuschreibt und den das Kerygma mit seinem Bekenntnis zu Jesus als dem himmlischen Herrn aufnimmt, auf Jesus selber zurückgeht"[58].

Ein Teil der gegenwärtigen Versuche geht folglich dahin, durch detaillierte Sichtung der in den Evangelien überlieferten Selbstaussagen und Reden Jesu zu einer Feststellung des ureigenen Anspruchs Jesu zu gelangen. Dieses Interesse hat fruchtbare Erkenntnisse hergebracht, wie sie uns in den Untersuchungen zu den christologischen Hoheitstiteln von Oscar Cullmann[59] und Ferdinand Hahn[6o] begegnen. In der Befragung der Hoheitstitel Christi in den Evangelien ist es das Anliegen, durch traditionsgeschichtliche Analysen eine Unterscheidung zwischen echten und nicht echten Jesusworten zu machen und so möglicherweise zu seinem Selbstanspruch in der vorösterlichen Zeit zu kommen.

Wie uns die Schrift zeigt, verwenden die Evangelisten eine mehrfache Bezeichnung für Jesus Christus, die an seiner Singularität als Mensch und Jude unter seinem Volk keinen Zweifel zuläßt. Bald bekennen sie ihn als Messias, bald als Menschensohn, dann wieder als Herrn und nicht zuletzt als Gottessohn. Spiegeln diese Prädikate einen wirklichen Anspruch Jesu wider? Er hätte sich als Messias oder als Menschensohn, als Kyrios oder als Gottessohn bekennen können. Hat er sich so gegeben und verstanden? Die vielfach angenommene Feststellung der Bibelkritik lautet: Jesus

---

58) Ebd. 4o3; ähnlich J. Jeremias, Gleichnisse, München ^{3}1969, 76

59) O. Cullmann, Die Christologie des Neuen Testaments, Tübingen ^{3}1963

6o) F. Hahn, a.a.O.

hat sich fast sicher nicht als Messias, Gottessohn, Menschensohn oder sonstwie bezeichnet. Kümmel glaubt es als ein wissenschaftliches Dogma aufstellen zu können, daß es "tatsächlich keinen einzigen sicheren Beweis" gebe, "daß Jesus einen der messianischen Titel, die ihm die Tradition anbot, für sich in Anspruch nahm"[61].

Sicher aber ist, daß er Krankheiten geheilt hat, daß Menschen bei ihm befreiende und heilende Kraft erfahren haben, die aus ihm strömte und bis in das Leibliche hinein ihre Wirkung hatte. Sicher ist auch, daß er in radikalster Provokation gegen die bestehende Ordnung Tischgemeinschaft mit den Zöllnern und Sündern gehalten und ihnen praktisch die Gemeinschaft mit Gott geöffnet hat, daß er eben Sünden vergeben hat, als wäre er der Allmächtige. Als wäre er an Gottes Stelle, sprach er mit einer Autorität, die faktisch in seiner eigenen Person begründet war. Dämonen trieb er mit dem "Finger Gottes" (Lk 11,2o) aus, als wäre seine Macht mit der Gottes identisch, und wies dadurch auf den Anbruch der Gottesherrschaft, als verfüge er darüber. Sicher ist auch noch, daß er den Gott des Alten Testamentes in einer völlig neuen und unvorstellbaren Weise mit Abba - Vater angeredet hat, was niemand jemals vor ihm getan hat. Einzigartig ist dabei sein einmaliger Anspruch, anderen eine Teilhabe an seiner besonderen Sohnesbeziehung schenken zu können, und zwar einem Volk, das wie kein anderes den Abstand zwischen Volk und Gott erfahren hat. Darüber hinaus rief er Menschen zu seiner Nachfolge mit unbedingten Forderungen, die sie an seine eigene Person und an seinen Dienst restlos banden.[62]

---

61) G. Bornkamm, Jesus von Nazareth, Stuttgart ^{8}1968, 158

62) Vgl. E. Schweizer, a.a.O. 43-46

Zusammenfassend sagt Schweizer:

> "Daß Jesus weder den Titel des Gottesknechtes noch den des Messias noch den des Gottessohnes verwendet, um seine Bedeutung zu bezeichnen, und wahrscheinlich auch keinen schon geprägten apokalyptischen Würdenamen, zeigt, daß er alle diese Schemata sprengt. Die Repetition irgend eines schon vor ihm geprägten Titels, das Für-wahr-halten irgendeiner Definition seines Wesens kann also nicht vor der wirklichen Begegnung mit ihm dispensieren. Im Handeln Gottes an ihm ist zum Ziel gekommen, was das Alte Testament vom Messias, vom Gottessohn und Gottesknecht erhoffte. Aber Jesus hält das Feld offen, ohne durch Titel, die notwendig immer fixieren und abschließen, Gottes freies Handeln so zum Objekt menschlichen Denkens werden zu lassen, daß dieses darüber verfügen könnte. Gerade dadurch, daß Jesus alle geläufigen Etiketten vermeidet, hält er das Herz des Menschen, der ihm begegnet, frei."[63]

Mit Hahn nehmen wir zur Kenntnis, entsprechend den Ergebnissen seiner Studien, daß die Hoheitstitel Christi in den Evangelien die verschiedenen Überlieferungsschichten weitgehend prägen, die die christologischen Anschauungen der ältesten Gemeinde hervorgebracht haben.[64] In ihnen haben wir es schon deshalb mit einem Stück entfalteter oder expliziter Christologie zu tun. Aber angesichts dieser Bilanz, die wir hier in aller Kürze erwähnt haben, drängt sich die Frage in noch gesteigerter Schärfe auf: Wer war Jesus? Was war seine eigentliche Intention, und wie hat der lebendige Glaube an ihn diese Intention aufgenommen?

---

63) Ebd. 25f

64) Vgl. F. Hahn, a.a.O. 9

1.32 Der Vollmachtsanspruch in der Verkündigung Jesu

Dieser Fragenkomplex nötigt uns, nach den Paulinen und dem Hebräer eine neue Gattung des Neuen Testamentes als Quelle neu hinzuzunehmen, nämlich die synoptischen Evangelien. Die historische Forschung hat erbracht, daß diese Quellen gerade für unsere historische Frage ziemlich dürftig, ja sogar schwierig sind. Denn die Berichte, die sie über Jesus von Nazareth enthalten, reichen kaum aus, um auch nur ein Mindestmaß an Material für eine zuverlässige Biographie zu bieten. Diese wollen nämlich Glaubenszeugnis und Glaubenserfahrung vermitteln, wobei der Glaube die historischen Tatsachen in den Dienst der Verkündigung stellt und sie qualitativ umgestaltet.[65]

Im Hinblick auf Jesu eigentliche Intention wollen wir also im folgenden Abschnitt die Evangelienberichte über Jesu Verkündigung befragen. Was wissen wir mit Sicherheit von Jesu Verkündigung? Gemäß unserer Aufgabenstellung, die Forschungslage über dieses Thema zu überblicken, wollen wir exemplarische Aspekte aus dem Gesamt seiner Wort- und Tatverkündigung in Betracht

---

65) Vgl. W. Trilling, Fragen zur Geschichtlichkeit Jesu, Düsseldorf ^{2}1967, 26-5o; S. 162f: "Die Dokumente des Neuen Testaments scheinen durchweg diese zweipolige Struktur aufzuweisen (Kerygma und Martyria). Es wird nur verkündet, indem etwas bezeugt wird, und das Bezeugte wird immer zugleich verkündet. Damit sind der Verkündigung bestimmte Grenzen gesetzt, die das Übergreifen ins Mythische verhindern. In Bezug auf die 'Glaubwürdigkeit' kann und soll damit allerdings nicht gesagt werden, daß die einzelnen Ereignisse des Lebens Jesu in ihrem Tatsachenbestand verbürgt würden, sondern nur, daß durch diese Struktur der apostolischen Dokumente stets der Rückbezug auf die Vergangenheit, also die Geschichte grundsätzlich gegeben ist. Das geschichtliche 'Jesusgeschehen' in seinem Rahmen und seinen Hauptlinien ist unlösbar mit der Verkündigung der nachösterlichen Kirche verknüpft."

ziehen, namentlich seine Predigt über das Reich Gottes, seine Gottesbotschaft, seine Gleichnisse und seine Botschaft der Sündenvergebung, exemplifiziert in seiner Tischgemeinschaft mit den Sündern. Die Auswahl dieser Aspekte geschieht im Hinblick darauf, daß wir in ihnen eine "implizite" Christologie zu verdeutlichen suchen, d.h. das unthematisierte und unausgesprochene Verständnis der Funktion und Bedeutung des historischen Jesus herauszustellen, das sich von einer systematisch fixierten Darstellung seiner Person, wie diese in den voll ausgebauten Christusbildern anzutreffen ist, unterscheidet. Es ist mehr und mehr Absicht der Forschung, in die Sachstrukturen einer impliziten Christologie einzudringen[66], um den Einheitsgrund für die Dynamik und das Kontinuum der christologischen Entwicklung "in der Diskontinuität der Zeiten und in der Variation des Kerygmas"[67] in den Griff zu bekommen.

Die Predigt vom Reich Gottes. Seit Johannes Weiss läßt sich nicht mehr von der Verkündigung Jesu sprechen, ohne daß zugleich von dem Zentralbegriff des "Gottesreiches" die Rede ist.[68] Denn die Erkenntnis, daß der Anbruch der Gottesherrschaft den Mittelpunkt der Botschaft Jesu bildet, ist Allgemeingut der Exegese geworden.[69] Nach dem eindeutigen Befund des Neuen

---

66) Vgl. W. Thüsing, "Erhöhungsvorstellung und Parusieerwartung", in: BZ 11 (1967) 205-222

67) H. Schürmann, Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien, Düsseldorf 1968, 39, zit. nach E. Käsemann, "Das Problem des historischen Jesus", in: ZThK 51 (1954) 152

68) J. Weiss, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes, Göttingen ^{2}1900

69) Vgl. Ph. Vielhauer, Aufsätze zum Neuen Testament, München 1965, 55; G. Kümmel, "Eschatologie im ältesten Christentum", in: NTS 5 (1959) 113f; W. Trilling, a.a.O. 106-123. Er geht auf die verschiedenen Auslegungsversuche zur Problematik Gegenwart - Zukunft des Gottesreiches in Jesu Botschaft ein.

Testamentes geht es Jesus in seiner Predigt darum, das Jetzt der Stunde des anbrechenden Gottesreiches anzukündigen und zugleich mit dem Ernst dieser letzten Stunde die Forderung zur Buße an alle Menschen zu stellen.[7o]

Wie hat man aber diese Gottesherrschaft im Alten Testament aufgefaßt? Welche Vorstellungen hegt man von der Ankunft des Königreiches Gottes? Ganz allgemein bedeutet im Alten Testament die Gottesherrschaft zunächst "das Heil für den Menschen, und zwar das eschatologische Heil, das allem irdischen Wesen ein Ende macht"[71]. Im Rahmen der jüdisch-eschatologischen Erwartungen rechnet man mit einem mächtigen endzeitlichen Drama, zu dem Gericht, Auferstehung der Toten, höllisches Feuer und das Kommen der himmlischen Herrlichkeit als Endereignisse gehören. Dann wird auch der Messiaskönig der Endzeit erscheinen, um Israel unter den Völkern aufzurichten. Daß dieser Messiaskönig die Sammlung des zerstreuten Volkes Israel durchführen und das Joch der römischen Herrschaft umstürzen würde, bildet einen festen Bestandteil dieser Erwartungen. So zu verstehen sind die Bitten des Achtzehn-Bitten-Gebets, die eine Konzentration der jüdisch-eschatologischen Hoffnungen auf Jahwes Hilfe durch den Messiaskönig darstellen.[72]

Ausgangspunkt für Jesu Verkündigung ist ebenfalls diese alttestamentliche Erwartung, daß Jahwe hilft. Als Prediger einer solchen Botschaft stellt er sich

---

7o) Vgl. R. Bultmann, Jesus, München-Hamburg ^{4}197o, 23-42

71) Ebd. 28

72) Vgl. ebd. 32f

ganz und gar in die Reihe seines Volkes, das im Spätjudentum in glühender Erwartung des Hereinbrechens des Gottesreiches und der Vollendung in der Heilszeit lebt. Seine Taufe durch Johannes den Täufer zeigt (Mk 1,9-1o), daß er sich der alttestamentlichen Prophetie von dem bald losbrechenden Gericht der Gottesherrschaft anschließt und diese bejaht. Somit versteht er diese Herrschaft als eine eschatologisch-zukünftige Größe, wie es aus den Wachstumsgleichnissen hervorgeht (Mk 4,3-9; 26-32; Mt 13,24-3o). Jedoch paßt Jesu Botschaft vom kommenden Gottesreich nicht in die üblichen jüdischen Denkschemata. Sie sprengt den alttestamentlichen Vorstellungsrahmen. Das Eigentliche seiner Verkündigung steht dem Judentum fremd und radikal neu gegenüber. Jesus betrachtet die Gottesherrschaft nämlich mit einer solchen Selbstverständlichkeit, daß er die Seligpreisungen dieses Gottesreiches als schon jetzt geltend verkündet und es dadurch in die Gegenwart verlagert (Mt 5,3-1o; Lk 6,2of).[73]

Worin besteht der Unterschied zwischen Jesus und den Apokalyptikern seiner Zeit?[74] Zunächst fällt auf, daß er in seiner Rede vom Kommenden eine große Zurückhaltung übt (Lk 17,2o-21). Es fehlt bei ihm die

---

73) Über das Problem von Gegenwart und Zukunft in bezug auf die Basileia gehen lange Zeit die Meinungen auseinander. In jüngsten Diskussionen aber setzt sich mehr und mehr die Einsicht durch, daß die Basileia eine zukünftige Größe ist. Gegen den sich breitmachenden Konsenz ist der ausgezeichnete Versuch C.H. Dodds, die eschatologische Botschaft in die Gegenwart zu verlagern, d.h. in dem Wirken und Auftreten Jesu das endgültige Geschehen zu betrachten. Seine Theorie einer "realized eschatology" ist ein Stichwort innerhalb der Exegese geworden. Vgl. C.H. Dodd, The Parables of the Kingdom, London 1953

74) Vgl. W. Trilling, a.a.O. 1o7: "Die grundlegende Erkenntnis bleibt aber, daß die eschatologische Verkündigung Jesu sich deutlich vom jüdisch-apokalyptischen Typ abhebt und ihr eigenes, vor allem prophetisches Gepräge hat."

gewöhnliche Fülle von jüdisch-apokalyptischer Malerei, die seit Daniel in den apokalyptischen Schriften reichlich anzutreffen ist. Er verzichtet auf definitive Kenntnisse der kommenden Welt, auf Zeitberechnungen des genauen Anbruchs der Gottesherrschaft sowie auf Beschreibungen des endzeitlichen Geschehens (Mk 12,25; Lk 17,23-24). Es sind meist nur Bilder und Gleichnisse, die er verwendet, wenn er vom Königreich Gottes spricht und es mit einem Festmahl oder mit einem Samen vergleicht.[75] Das qualitativ Neue in seiner Basileia-Verkündigung ist anders. Es besteht darin, daß die Gottesherrschaft in einzigartiger Weise eine personale Dimension annimmt, daß sie im konkreten Handeln und Reden eines konkreten Menschen in der Geschichte als endgültig angebrochen transparent wird. Das Wort und die Tat des Menschen Jesus von Nazareth beinhalten den Anbruch dieser Herrschaft. Sein lautloser Anspruch besagt: Mit ihm bricht die Heilszeit an (Lk 11,2o). Wo Menschen ihm begegnen, wo er Kranke wieder gesund macht (Lk 1o,18-19), da geht die Verheißung Gottes in Erfüllung (Mt 11,5). Wenn er mit Zöllnern und Sündern zu Tische sitzt (Lk 15), wenn er Jünger in seiner Nachfolge radikal an sich bindet, vollzieht sich die göttliche Heilstat. In ihm ist die Gottesherrschaft Gegenwart geworden: "Der lebendige Same fällt in die offene Erde, dem verlorenen Sohn läuft der Vater mit offenen Armen entgegen, die überaus kostbare Perle liegt schon da, bereit zum Kauf."[76] Mit seinem Erscheinen öffnet sich das Hier

---

75) Vgl. E. Linnemann, Gleichnisse Jesu, Einführung und Auslegung, Göttingen 1969, 47f. Sie sieht den Unterschied zwischen Jesus und seinen Zeitgenossen hinsichtlich ihrer Erwartungen der kommenden Gottesherrschaft darin, daß die Juden ein "objektivierendes" Bild von ihrem Anbruch hatten, während Jesus die "subjektive" Entscheidung des Glaubens oder Unglaubens angesichts des angebrochenen Eschatons in den Vordergrund stellte.

76) E. Schweizer, a.a.O. 28

und Jetzt der menschlichen Heilsgeschichte der Macht des göttlichen Willens, mit der er die Herrschaft der Dämonen zunichte macht (Lk 11,2o).

Trotz der Kürze der Zeit und des realen Ernstes des angekommenen Eschatons tritt Jesus nicht aus der Realität seiner gegenwärtigen Existenz heraus. Die Welt behält für ihn ihren Wert und wird nicht einfach dem Gerichtsuntergang überliefert. Er fastet nicht, entzieht sich nicht der bösen Welt und läßt seine Jünger ihren Beruf mitten in der Gesellschaft ausüben (Mk 1o,1-12; Mt 13,44-46). Mit diesem souveränen Verhalten schockiert er zutiefst seine Zeitgenossen. Er paßt nicht in ihre Kategorien hinein, wie die Asketen, die Apokalyptiker und die Pharisäer.

> "Sie konnten aber den nicht verstehen", so erklärt Schweizer, "der den Anspruch erhob, daß in seinem Reden und Handeln die Königsherrschaft Gottes über die Menschen komme, und doch in unbegreiflicher Zurückhaltung die entscheidenden Wunder nichttat, einzelne heilte, aber der Not des Aussatzes oder der Blindheit doch kein Ende machte, vom Abbruch des Alten und vom Aufbau des neuen Tempels sprach, aber nicht einmal wie die Qumranleute den Kult in Jerusalem boykottierte, um einen neuen, gereinigten Kult im Kloster der Wüste anzufangen, der vor allem aber von der Ohnmacht derer sprach, die nur den Leib töten können, aber die Römer nicht aus dem Lande trieb, der alles dies Gott überließ, der einst einlösen wird, was er jetzt zusagte und zuteilte."[77]

Mit dieser kurzen Umschreibung der von der Bibelkritik erkannten Mitte der Verkündigung Jesu, nämlich seiner Ankündigung der Ankunft der Gottesherrschaft, verdichtet sich die Frage nach der singulären Bedeutung dieses Mannes. Und diese Frage ist logisch verbunden mit unserer gewonnenen Erkenntnis, daß hier ein Mensch mit einem Vollmachtsanspruch über Heil und Unheil vor uns steht; er sprengt die Schranken unserer

---

77) Ebd. 29f

gewohnten Vorstellungen. Indem er sich als endgültiges Zeichen der gekommenen Gottesherrschaft versteht, fordert er implizit, daß die Menschen die endgültige Heilsbedeutung seiner Person wahrnehmen und sich für oder gegen ihn entscheiden. Jesu unbedingter Anspruch, der lautlos in die Basileiaverkündigung einfließt, besagt: Man kann nicht an ihm vorbei.[78]

Die Gottesbotschaft Jesu. So zentral auch die Eschatologie in der Botschaft Jesu ist, so ist sie im ganzen gesehen eine Aussagereihe neben anderen. Wir setzen unser Fragen nach dem Anspruch des Menschen Jesus im Rahmen einer zweiten Aussagereihe fort, deren grundlegend neuer Charakter auf die gleiche Ebene wie die Basileia-Botschaft zu setzen ist.[79] Diese Aussagereihe betrifft Jesu Sprechen von Gott. Denn die Wurzel jeglicher Motivation für sein engagiertes Leben liegt in seiner Beziehung zu Gott. Und darum ging es ihm letztlich: um diesen Gott, daß sein Wille und sein Name geheiligt werden. In seinen traditionsgeschichtlichen Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien weist H. Schürmann nach, daß die absoluten ethischen Forderungen Jesu nicht immer nur von der

---

78) Vgl. H.E. Tödt, Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung, Gütersloh ^{2}1963, 5o-56. Dieser Anspruch Jesu in seinem irdischen Leben läßt sich an Lk 12,8f weiter explizieren: "Ich sage euch, wer sich vor den Menschen zu mir bekennt..." Über die Ich-Form dieses Menschensohnwortes schreibt Tödt, 51: "Hier wird nicht so geredet, als ob es jedermann freistünde, zu diesem Ich in ein Verhältnis zu treten oder in gleichgültiger Neutralität ihm fernzubleiben. Es wird vielmehr eine Alternative aufgezeigt: gegenüber diesem Ich gibt es nur Bekennen oder Verleugnen. Jedermann unter den Hörern steht also schon in einem Verhältnis zu diesem Ich, sei es, daß er sich positiv dazu stellt, sei es, daß er dieses Verhältnis aufkündigt, verleugnet."

79) Vgl. H. Schürmann, a.a.O., 13-35. Er stellt fest, daß es ein gespanntes Nebeneinander von eschato-logischen und theo-logischen Aussagen in der

eschatologischen Dringlichkeit seiner Botschaft bestimmt sind, sondern sie sind manchmal sogar nur von dem Ernst seines Gottesgedankens voll zu fassen und zu verstehen.[8o]

Aus der Gottesoffenbarung Jesu in den Evangelien wollen wir hier nur ein paar Kerngedanken herausgreifen, die uns deutlich zeigen, welches Gottesbild sein Denken und Tun zutiefst motiviert hat. In der bunten Reihe von Begriffen im Neuen Testament, deren sich Jesus in seiner Rede über Gott bedient hat, erscheint der Vaterbegriff einen grundlegenden Vorrang zu haben.

Verkündigung Jesu gibt und erarbeitet das Verhältnis beider Aussagereihen zueinander. Vgl. E. Käsemann, Das Problem des historischen Jesus (1954), in: Exegetische Versuche und Besinnungen I, Göttingen 196o, 212. Er sieht in der Verkündigung Jesu eher die zwei Momente der Eschatologie und Ethik. Vgl. H. Conzelmann, Zur Methode der Leben-Jesu-Forschung, in: ZThK 56 (1959), Beiheft I, 11. Er meint, drei Themenkomplexe in Jesu Lehre finden zu können: die Gottesanschauung, die Eschatologie und die Ethik.

8o) Vgl. H. Schürmann, a.a.O. 23: "Hinter der Forderung Jesu - mag sie auch akzidentell eschatologisch begründet sein - wird ein 'Vorwissen' deutlich: das Wissen um die absolute Heiligkeit Gottes, die zu letzter Theozentrik aufruft. Letztlich geht es Jesus in allen sittlichen Forderungen immer radikal um Gott: Daß Gottes große Heiligkeit doch ja nicht angetastet werde! - hier hat die Radikalität vieler Forderungen Jesu ihren Ursprung. Daß doch die Forderung Gottes ja nicht verkürzt werde! - hier wurzelt Jesu Kampf gegen das pharisäische Thora-Verständnis. Jesu ethische Forderungen geben also indirekt Gottes-Offenbarung, wollen deutlich werden lassen, wer Gott ist, in dem sie sagen, was er als Gott alles fordern muß. Hinter Jesu Weisungen leuchtet Gottes Heiligkeit und Herrlichkeit auf: Gott ist der absolute Herr und König. Jesus stellt die sittlichen Forderungen Gottes, gereinigt von aller Verkürzung und Verbiegung, ihre Gänzlichkeit, so schonungslos heraus, weil es ihm um Gott geht, weil Gott Recht und Ehre widerfahren muß. Wer sie befolgt, legt damit ein tätiges Gottesbekenntnis ab, spricht eine Homologese: 'Ich preise dich ... Herr Himmels und der Erde ...' (Mt 11,25); S. 22: 'Es legt sich uns also die Ausdeutung nahe, Jesu Predigt sei nicht nur Verkündigung der nahenden Basileia, sondern auch Gottes-Offenbarung gewesen.'"

Gott als Vater und jeder Mensch als sein Sohn: darin hat man die Grundlage des kommenden Gottesreiches, zugleich den Höhepunkt der Gottesoffenbarung im wesentlichen erkannt.

Es ist jedoch zuvor zu bemerken, daß jüdisches Denken und jüdisches Leben durch alle Bereiche hindurch von der vom Exodusvolk erfahrenen Wirklichkeit Gottes beseelt ist. Auch der Vatergedanke ist dem Alten Testament schon bekannt, und daran hat Jesus in seinem Sprechen von Gott tatsächlich angeknüpft.[81] Zwar spielt dieser Gedanke keine herrschende Rolle im jüdischen Denken. Er hängt eng mit dem Herrschertum Jahwes zusammen. Die Israeliten kennen Gott als Vater nur in seiner Schöpfer- und Führerfunktion dem Volk gegenüber, und die nachprophetische Zeit verwendet in diesem Sinne den Vaternamen für Gott häufig. Das Bundesvolk als Ganzes wird im Buch Exodus Gottes "erstgeborener Sohn" genannt. Der Prophet sagt, der Herr sei "unser Vater", und dem König als Vertreter seines Volkes verkündet er in Gottes Namen: "Ich werde ihm zum Vater, und er wird mir zum Sohne sein" (2 Sm 4,14). Im zweiten und ersten Jahrhundert vor Christus tritt nicht nur kollektiv, sondern auch individuell gebraucht, der Vatername häufiger als Anrede im Gebet auf.[82] Es ist also einerseits leicht festzustellen, daß der Vatergedanke schon vor Jesus im Judentum Boden gefunden hat. Andererseits erscheint die jüdische Vaterdeutung im Verhältnis zu anderen Gottesbezeichnungen der Synagoge eigentlich nicht zentral, und die landläufigen Formeln der Rabbinen: "der Heilige", "der Ort", "das Wohnen", und "das Reden" betonen eher die Macht, Herrschaft und Heiligkeit Gottes als seine väterliche Liebe. Gewiß war die Ahnung eines

---

81) Vgl. W.G. Kümmel, a.a.O. 115

82) Vgl. G. Schrenk, Art. πατήρ , in: ThW V 974-1016; hier 977

Vaterglaubens schon da, aber in dem festgefahrenen System der jüdischen Religion fehlte noch der Geist eines wahren und tiefen Vaterglaubens.[83]

Nun stellt sich die Frage: Worin liegt denn das radikal Neue der Vateraussagen Jesu in den Evangelien? E. Neuhäuslers Arbeit über das Gottesbild Jesu wirft viel Licht auf die christologische Relevanz des neutestamentlichen Vaterbegriffes. Er schreibt: "Der Unterschied zwischen Altem und Neuem Bund liegt nicht im Gebrauch oder Nichtgebrauch des Vaternamens für Gott, sondern in der Art der Sohnschaft."[84] Während im Alten Testament Israel als Sohn Gottes "Vater" sagen durfte, bezeugt das Neue Testament, daß Sohnschaft in einzigartiger Weise Jesus als dem mit Vollmacht ausgerüsteten Offenbarer zukommt. Das ist das Zeugnis von Mt 11,27: "Alles ist mir von meinem Vater übergeben. Niemand erkennt den Sohn als der Vater, und niemand erkennt den Vater als der Sohn und wem der Sohn es offenbaren will."[85] Das Neue eben in dieser Verkündigung ist die christologische und zugleich die eschatologische Wertung: Gott handelt in der Gegenwart durch die Handlungsweise Jesu, des Sohnes, verbindlich und letztgültig (Lk 9,62; Mt 6,33). Von jetzt an ist die Erkenntnis Gottes, die zugleich Lebensgemeinschaft mit ihm bedeutet, endgültig an die Person Jesu gebunden, und zwar aufgrund der Ausschließlichkeit seiner Gotteserkenntnis. Demnach schenkt er diese Erkenntnis, wem er will, und ermöglicht jenem eine neue personale Relation mit Gott.

---

83) Vgl. ebd. 981; J. Jeremias, Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte, Göttingen 1966, 25f. Er weist darauf hin, daß Belege zu einer persönlichen Beziehung zu Gott spärlich seien.

84) E. Neuhäusler, Anspruch und Antwort Gottes, Düsseldorf 1962, 18

85) Das Logion Mt 11,27 (par Lk 1o,22) wird heute von vielen Bibelforschern aufgrund historisch-kritischer Analyse als echt angenommen. Es gehört der Tradition der Logienquelle an (Kontext von Mt 11,25 Lk 1o,21 - Lk 1o,23.24 Mt 13,16.17) und gilt

In Jesu Person ist die Gottesherrschaft in Erscheinung getreten, denn "alles ist mir von meinem Vater übergeben"[86]. Daß Gott der Vater jetzt einmalig und unwiederholbar in diesem Sohn rettet, Sünden vergibt (Lk 5,27-32; Mk 2,13-17), den Sündern entgegengeht (Lk 15,2o; Mt 9,1-7), zum Mahl einlädt (Lk 14,16ff; Mt 22,4), zur Umkehr ruft (Mt 23,37) und Gericht hält: darin besteht die Einzigartigkeit der Vaterbotschaft Jesu. Was den Rahmen der jüdischen Heilsordnung sprengt, "das ist Jesu Anspruch, in seinem Handeln Gottes Handeln zu repräsentieren"[87]. Bei Markus zeigt sich diese einmalige und unwiederholbare Gottesrelation Jesu in der unerhörten Weise, wie er den Vater personal und innig mit "Abba" anredet (Mk 14,36).[88] Diese Anrede macht deutlich: der fremde Gott ist der nahe und vertraute.

Das Gottesbild Jesu gewinnt für uns an Profil, wenn wir es auf dem gegensätzlichen Hintergrund des spätjüdischen Pharisäertums betrachten.[89] Die Realität der Sünderliebe Gottes, seine Freude am Verzeihen als

---

nach der Formkritik als selbständige, schon vor Q tradierte Einheit. In diesem Falle hätten wir einen direkten Selbstanspruch Jesu, mit dem er seine unableitbare Stellung innerhalb der Heilsgeschichte formuliert und legitimiert hat.

86) Vgl. R. Schnackenburg, Gottesherrschaft und Reich, Freiburg ^{3}1963, 57. Dagegen bemerkt R. Bultmann, Theologie des Neuen Testaments, Tübingen ^{6}1968, 22, daß die Meinung, Jesus habe die Gegenwart der Gottesherrschaft in seiner Person gesehen, keine Belege in der Schrift hat.

87) F.J. Schierse, Art. Gott, in: LThK 4, 1o7o-1o8o, hier 1o78; vgl. G. Bornkamm, a.a.O. 52: "Jeder Rabbi ist Exeget der Schrift. Dies gibt seinem Amt Autorität, die sich am vorgegebenen Buchstaben der Schrift und der nicht minder autoritativen Auslegung der 'Väter' zu erweisen hat. So ist ihre Autorität immer eine abgeleitete ... Immer ist die Wirklichkeit Gottes und die Autorität seines Willens unmittelbar da und wird in ihm Ereignis. Diese Unmittelbarkeit, mit der er lehrt, hat im zeitgenössischen Judentum keine Entsprechung."

88) Vgl. W. Marchel, Abba, Vater! Die Vaterbotschaft des Neuen Testaments, Düsseldorf 1963, 33, 41, 43

89) Vgl. W.G. Kümmel, a.a.O. 113f

Zeichen des nahenden Reiches, die Begnadigung aller ohne Ausnahme: dies sind Momente am Gottesbild Jesu, die den Sachverhalt verkünden - Gott ist einer, der in Gnaden handelt. Die Verkennung eben dieses Gnadencharakters liegt dem Fall der Pharisäer, wenigstens in der Darstellung der Synoptiker, zugrunde. Man kennt das veranschaulichende Gleichnis Jesu vom Pharisäer und Zöllner (Lk 18,9-14). In der allgemeinen Auslegung dieses Gleichnisses wird dem Pharisäer jede Spur von einer lebendigen personalen Relation zu Gott abgesagt. Denn sein Gebet ist ein Monolog. Dabei tut er sonst das Richtige: er dankt. Aber dieser Dank kann nicht aus der subjektiven Betroffenheit vom personalen gnadenhaften Handeln Gottes an ihm kommen, das ihn zum Lobpreis drängt. Er bleibt bei der Aufzählung seiner guten Werke stecken, mit denen er sich seine Rechtfertigung besorgt hat. Von einer Bitte um Vergebung ist keine Rede, denn er ist nicht "wie dieser Zöllner". "Er gehört nicht zu den Schuldnern vor Gott. Vielmehr ist Gott sein Schuldner ..., und der Beter erwartet nun eine entsprechende Gegenleistung."[9o] Diese Haltung des Pharisäers, der mit keiner anderen Kraft rechnen will als der eigenen, und sein auf Verdienst gegründeter Anspruch, die anderen zu prüfen und zu richten, enthüllen eine pervertierte Idee der Denkart Gottes. Dadurch wird Gott auf die Ebene des Menschen als gleichgestellter Partner heruntergezogen, und sein Handeln wird nach einer formalen Rechtsordnung berechnet und eingeschränkt. Dieses Rechtsverhältnis mit Gott, in dem der Pharisäer sich einbildet, dem heiligen, unnahbaren Gott Partner zu sein, spiegelt die Formalisierung des jüdischen Gottesbildes wider.

9o) E. Neuhäusler, a.a.O. 67

Der Zöllner dagegen bringt zum Ausdruck: Hier steht ein Sünder, der in der Erkenntnis seiner Armut vor Gott verstummt, aber dennoch weiß, daß Schonen und Erbarmen Gottes Sache sind, wenn er ausruft: "Gott, sei mir Sünder gnädig." Dieses Wort legt Zeugnis ab von einem Gott, zu dem man in ein persönliches Verhältnis treten kann. Auch er gibt Gott die Ehre, hat Ehrfurcht vor Gott, aber in einem tieferen Sinn als der Pharisäer, nämlich in dem Bewußtsein der uneingeschränkten Größe Gottes, von dem er restlos abhängig ist, dem er nur als Bittender unter die Augen treten kann. So kann Jesus von ihm - im Wissen um die wirkliche Denkart Gottes - sagen: "Dieser ging gerechtfertigt nach Hause." Denn Gott ist einer, der die Gerechtigkeit erteilt, nicht auf der Ebene apersonaler Gesetzeserfüllung, noch aufgrund menschlicher Rechte und Ansprüche, sondern aus der völlig freien Bewegung seiner Gnade (vgl. Mt 2o,1-16: Gleichnis von Arbeitern im Weinberg).

Trotz aller Realität des Erbarmens und Vergebungswillens Gottes zeigt das Vaterbild Jesu durchaus die hoheitsvollen und strengen Züge des dynamisch handelnden Gottes im Alten Testament, des Herrn und zukünftigen Richters. Das Moment der Herrschaft und Macht in der Gottesverkündigung Jesu tritt in mehreren Bildern und Gleichnissen auf, die das bekannte Herr/Sklave-Verhältnis darstellen. Das Gleichnis von den unnützen Knechten erhellt dieses Moment (Lk 17,7-1o). Die kurze lukanische Darstellung führt uns einen seinem Knecht gegenüber hart fordernden Herrn vor Augen, der, wie in der damaligen Gesellschaft üblich, von seinem Sklaven Knechtsdienste bis zum äußersten erwartet. Und wenn alles in Treue getan wird, so soll sich noch der Knecht als unnütz bekennen. Keine Sonderleistung wird anerkannt, kein Dank vom Herrn erwiesen. Das Bildwort Herr/König entspricht der Tatsache, daß der Mensch vor Gott Knecht, Sklave ist.

Das pharisäische Gottesbild in den Synoptikern zeigt deutlich eine einseitige Entwicklung in der Überbetonung dieses Herrengedankens. Demnach erscheint Gott als ein Wesen, das die menschlichen Kräfte in der Forderung zur Heiligkeit unerträglich anspannt. In diesem Rahmen ist der Pharisäer zu sehen. Es bleibt Jesu Leistung, die Einheit des väterlichen Gnadenwaltens und königlichen Herrenwaltens gestiftet zu haben, was gerade dem juristischen Empfinden der Pharisäer versagt bleibt. Denn dadurch, daß er Gott in der Ausschließlichkeit seiner Sohneserkenntnis "Vater" nennt, führt er die Menschen in ein neues Stadium der Heilsgeschichte ein und läßt darin den Anspruch von der zentralen Heilsbedeutung seiner eigenen Person erkennen.

Die Gleichnisse. Unsere Rückfrage nach dem Uranliegen des historischen Jesus darf nicht von seiner Gleichnisverkündigung absehen. In diesem Zusammenhang wollen wir den Gleichnissen exemplarisch nachgehen, welche nach J. Jeremias "ein Stück Urgestein der Überlieferung" bieten und "auf besonders festem historischen Grund" stehen.[91] Durch die Gleichnisse versucht Jeremias, der als zuständiger Kenner dieser Gattung gilt, "die älteste erreichbare Gestalt"[92] der Verkündigung Jesu zu gewinnen. Er kommt zu dem Ergebnis, daß die Gleichnisse keine nachträglichen Werke sind, sondern ihren Sitz in einer konkreten Situation des Lebens Jesu haben.[93] Als solche könnten sie einen Zugang zum historischen Jesus und zu seinen ureigenen Worten ermöglichen, woraus man seine unverwechselbare Intention

---

91) J. Jeremias, a.a.O. 9
92) Ebd., Vorwort zur Taschenausgabe
93) Vgl. ebd. 14f

ablesen zu können hofft. Die Aufgabe jedoch der Rückgewinnung der Urgestalt von Jesu Worten in den Gleichniserzählungen ist nicht unproblematisch. Denn die traditions- und redaktionsgeschichtliche Arbeit der Bibelforscher beweist uns, daß die frühe Kirche die Botschaft Jesu nicht als Vergangenheitsideal stehengelassen, sondern sie immer auf ihren aktuellen Gegenwartsbezug hin gedeutet und für ihre höchst dringenden Lebens- und Glaubensbedürfnisse angewandt hat. Das Ergebnis am Ende dieser mühsamen traditionsgeschichtlichen Rückbesinnung ist die Erkenntnis, daß die uns vorliegenden Gleichnisse eine sehr lange Auslegungsgeschichte durchgemacht haben und die Merkmale der vielschichtigen Umformung und Umdeutung der jungen Gemeinde in der frühen Zeit der Kirche tragen. Wo sie in einem bestimmten Stadium der Gemeindeentwicklung eine lebendige Rezeption bekamen, erfuhren sie auch die unvermeidlichen situationsgemäßen Uminterpretationen, die in jedem Überlieferungsprozeß vollzogen wurden. Die meisten Erweiterungen und allegorisierenden Deutungen in den jetzigen Texten entstanden deutlich aufgrund der Paränese und der Missionstätigkeit der Kirche. Dabei geschah in ihrer Umwandlung die logische Herauslösung aus dem engen Zusammenhang mit dem konkreten Lebenskontext des historischen Jesus. Dennoch blieb, wie H. Kahlefeld feststellt, die innere Struktur der Gleichniserzählungen vor fundamentalen Eingriffen bewahrt, da die Gleichnisse eine festgeschlossene Struktur haben, die auf der Folgerichtigkeit und Notwendigkeit des Geschichtsablaufs beruht.[94]

94) Vgl. H. Kahlefeld, Gleichnisse und Lehrstücke im Evangelium, Bd. 2, Frankfurt/M. 1963, 139; vgl. J. Jeremias, a.a.O. 66: Er spricht von der großen Treue der Überlieferung der Bildhälfte eines Gleichnisses. Vgl. G. Eichholz, Gleichnisse der Evangelien, Form, Überlieferung, Auslegung, Neukirchen 1971, 49f: Er betrachtet die Gleichnisauslegung gerechterweise im Zusammenhang mit der Frage nach dem historischen Jesus. Aber er distanziert sich von Jeremias' optimistischem Anliegen, zum ureigenen Wort des Menschensohnes in den Gleichnissen zurückzustoßen.

Die Forschung ist sich nun mehr oder weniger darüber einig[95], daß man "den Schleier" über das ureigene Wort Jesu in den Gleichnissen durch die Beobachtung von dem, was Jeremias die Umformungsgesetze nennt, "ein wenig zu lüften" vermag. Genauer bedeutet diese Lüftung einen Rückgang hinter das traditionsgeschichtliche Verpackungsmaterial der Gleichnisse in den Evangelien. Und das heißt nicht weniger, als daß man auf den ursprünglichen Sinn dieser Gleichnisse, wie Jesus ihn in einer einmaligen Gesprächssituation gewollt und gesagt hat, tatsächlich zurückstößt.[96] Nun hat die Bibelkritik die hervorragende Leistung gebracht, den Blick für die echt fundamentalen und von sekundären Zügen gereinigten Inhalte der Gleichnisse freizumachen. Die Gleichnisse besagen demnach eigentlich keine andere Botschaft als die, die das gesamte Neue Testament als Herzstück der Verkündigung Jesu ansieht. In einer Vielfalt von Bildern und Geschichten bieten sie wiederholt bestätigend, vertiefend, herausfordernd und legitimierend die Nachricht vom Kommen des Reiches Gottes und die Predigt von der Denkart Jahwes dar.[97] Der ursprüngliche Sinn der Botschaft Jesu in den Gleichnissen scheint zunächst völlig unchristologisch zu sein. Es geht klar und eindeutig um die eschatologische und theologische Wirklichkeit in ihrer notwendig logischen Verknüpfung.

Beispiele für diese Grunderkenntnis liefern zahlreiche Gleichnisse, die Jesus in den meisten Fällen an die Menge des Volkes oder an seine Gegner in einer konkreten Gesprächssituation gerichtet hat. Die fünf "Wiederkunftsgleichnisse" geben uns exemplarisch den ursprünglichen Zusammenhang der Predigt Jesu und den

---

95) Vgl. J. Jeremias, a.a.O. 76

96) Ebd.; vgl. E. Linnemann, a.a.O. 53; G. Eichholz, a.a.O. 49

97) Vgl. E. Linnemann, a.a.O. 43ff

Kern der Sache wieder, worum es ihm damals ging: um die gekommene Heilsstunde. In den Gleichnissen vom nächtlichen Einbrecher (Mt 24,43f; Lk 12,39f), von den zehn Jungfrauen (Mt 25,1-13), vom Türhüter (Mk 13,33-37; Lk 12,35-39), von dem mit Aufsicht betrauten Knecht (Lk 12,41-46; Mt 24,45-51) und von den Knechten, denen Gelder anvertraut wurden (Mt 25,14-3o; Lk 19,12-27) will Jesus die Menschen warnen vor dem großen Ereignis des Kommens der Gottesherrschaft bzw. vor dem Gericht. Dafür greift er auf erschreckende Ereignisse zurück, die in ihrem schädlichen Ausgang die Menschen wachrütteln sollen, um ihnen zu sagen, daß es ähnlich mit dem Anbruch des Gottesreiches bestellt sei. Denn er wird überraschend eintreffen, und wehe denen, die ahnungslos von ihm betroffen werden.[98] In diesen Krisengleichnissen begegnet uns eine Vorstellung vom Kommen des Reiches Gottes, das souverän und unabhängig vom Tun des Menschen geschieht. Das Gottesreich kennt keine Einleitung oder Einführung durch irgendwelche Einzel- oder Gruppenbewegungen in dieser Welt. Sein Kennzeichen ist das Bild der Plötzlichkeit, der Unberechenbarkeit. Darin liegt die Vergleichsbasis zwischen der kommenden Gottesherrschaft und den in diesen Gleichnissen erzählten Geschehnissen. So müßten auch die Menge des Volkes und ihre Lehrer diese eindeutige Mitteilung Jesu verstanden haben: als Weckruf zu einer klaren Entscheidung für einen neuen Lebenswandel und als Mahnung zum Handeln. Im Bereich der Gottesherrschaft werden keine Unbußfertigen geduldet, im Gegenteil: ihr Ende ist die Katastrophe.[99]

---

98) Vgl. J. Jeremias, a.a.O. 32-44

99) Vgl. ebd. 33-36; 1o4: "Ein Herzstück der Verkündigung Jesu, die starke Zuversicht: Gottes Stunde kommt! Mehr: sie ist schon im Anbruch. In Gottes Anfang liegt das Ende schon eingeschlossen. Alle Zweifel an seiner Sendung, aller Spott, aller Kleinglaube, alle Ungeduld können Jesus nicht

Geradezu charakteristisch für das Schicksal aller Gleichnisse Jesu, die die eschatologische Stunde proklamieren, ist die paränetische Umdeutung ihres ursprünglichen Sinnes, die sie in einem anderen Lebenszusammenhang erfahren. Diese vollzieht sich im Raum der Urgemeinde, wo die Christen und nicht mehr Jesus dieselben Gleichnisse erzählen und wo nicht mehr die ursprünglichen Volksscharen, sondern die Menge der Christen als Zuhörer darauf reagieren. Ein bedeutender Faktor, den die Exegese mit dem Stichwort "Parusieverzögerung" definiert, führt zu einer qualitativen Änderung des Gemeindelebens. Angesichts dieser Parusieverzögerung gewinnen die Krisengleichnisse durch den Glauben der Kirche an den wiederkommenden Menschensohn Jesus eine christologische Akzentverschiebung. In der Wartezeit zwischen Ostern und Weltende setzt der Christologisierungsprozeß an, in dem die christlichen Verkünder viele Bilder aus Jesu Gleichnissen durch kühne und treffende Allegorisierungen auf Jesus selbst übertragen. In den Hauptfiguren der Gleichnisse, dem Hausherrn, Bräutigam und Landherrn, erblickt nun die junge Gemeinde ihren kommenden Kyrios. Der ursprüngliche Ruf zur Buße und zur Entscheidung richtet sich nun auf die Christen und insbesondere auf die Gemeindeführer, damit sie sich eine lautere Gesinnung und ein gottgefälliges Handeln als Christen aneignen. Die Wachsamkeit und die Bereitschaft für die Stunde des Kommens des Herrn werden zu Tugenden, die als ableitbare Konsequenzen aus der Gleichnisverkündigung zur Übung der Christen angepriesen werden.[1oo]

---

beirren in der Gewißheit: aus einem Nichts, ungeachtet allen Mißerfolgs, unaufhaltsam führt Gott doch seine Anfänge zur Vollendung. Es gilt nur Ernst zu machen mit Gott, wirklich mit ihm zu rechnen, allem Augenschein zum Trotz."

1oo) Vgl. ebd. 32-62

Zu weiteren Gleichnissen Jesu, die die Ankündigung der Gottesherrschaft zum Thema haben, zählen auch die von Jeremias genannten Kontrastgleichnisse (Senfkorn, Sauerteig, Sämann und geduldiger Landmann). Die Pointe dieser Geschichten ist nicht schwer zu erkennen, denn sie beruht auf der Zwangslogik einer Kontrasterfahrung der Menschen im Umgang mit Naturvorgängen. Sie ist die Kontrasterfahrung eines bescheidenen Anfangs und eines herrlichen großen Endes. Aus dem unbedeutenden Senfkorn wird ein mächtiger Baum; mit einem Stück Sauerteig wird der ganze Teig durchsäuert; eine Aussaat im Acker setzt sich unter widrigen Verhältnissen durch und bringt reiche Frucht.
In diesen Bildern wird eine innere Struktur der Gottesherrschaft transparent von der Art, die Jesus zu vermitteln sucht, namentlich das Gesetz der nicht aufzuhaltenden Entwicklung von einem unbemerkbar kleinen Ansatz zu dem gewünschten erfolgreichen Endpunkt. Vermutlich hat Jesus diese Gleichnisse als einen Legitimierungsversuch seines Sendungsanspruches vorgetragen, als indirekte Antwort auf jene, die Zweifel über die kümmerliche und klägliche Wirkung seines Lebenseinsatzes für die frohe Botschaft des gekommenen Gottesreiches hegten.[101]
Wo aber vom Kommen des Gottesreiches als Herzstück der Predigt Jesu gesprochen wird, muß auch logischerweise und unbedingt vom Gott dieses Reiches, von seinem spontanen Willen, der kein menschliches Gesetz voll fassen kann, die Rede sein. In der Tat bringt eine zweite Gruppe von Gleichnissen die Züge des Gottesbildes Jesu zur Sprache, die seine eigentliche frohe Botschaft ausmachen. Diese Gleichnisse geben uns einen tiefen Einblick in die Denkart Gottes, in

---

lol) Vgl. ebd. lo3

seine unergründliche Gnade, Güte und Liebe zu den Menschen. Ergreifend in der Gewalt ihrer klaren Darstellung sind die Gleichnisse von dem verlorenen Schaf, der verlorenen Drachme, dem verlorenen Sohn, von den zwei Schuldnern (Lk 7,41-43) und vom gütigen Arbeitsherrn (Mt 2o,1-15). Jesu Botschaft, die aus ihnen zu vernehmen ist, lautet: Gott ist ein Gott, der in Gnaden handelt, der sich über die Umkehr auch nur eines einzigen Sünders freut, der in seiner Bereitschaft zur Vergebung keine Grenzen zieht.[1o2]

Natürlich stellen die Gleichnisse kein Lehrsystem über Gott auf. Manchmal scheinen ihre Aussagen banal und selbstverständlich, wenn wir uns nicht darum bemühen, die Primärsituation, aus der sie heraus gesprochen wurden, einigermaßen klar zu erfassen. Der Sitz im Leben dieser "Kurzgeschichten" ist der feindlich gesinnte Kreis von Jesu Kritikern und Gegnern, die an dem unkonventionellen Verhalten Jesu gegen alle Menschengruppen, besonders aber gegen Ausgeschlossene und Unterdrückte, vieles auszusetzen haben. Deshalb ist die scharfe Pointe dieser Erzählungen beachtlich. Ihr packender Überraschungseffekt trifft deutlich die Kritiker und Feinde Jesu und ihre damals selbstverständlich gesetzestreuen Verhaltenskategorien. Sie sind nichts anderes als Apologien für die Frohbotschaft Jesu, daß Gott unermeßlich barmherzig ist gegen den Sünder und über seine Gnade in souveräner Freiheit verfügt.[1o3]

1o2) Vgl. ebd. 77-83: Er bemerkt, daß das Moment der Heilsankündigung in den ausführlicheren Gleichniserzählungen fehlt, da sie oft von Jesus als Waffenmittel und als Drohung benutzt werden.

1o3) Vgl. J. Jeremias, a.a.O. 84; vgl. ebd. 89; E. Linnemann, a.a.O. 3o

In diesem Legitimierungsversuch spiegelt sich Jesu Stellung zum Gesetz wider. Die zentrale Rolle des Gesetzes im jüdischen Leben hat oft den Blick für den unberechenbaren und in Freiheit handelnden Gott blind gemacht, so daß Volk und Führer nicht mehr fähig sind, für die neuen Kundgebungen dieses Gottes, für die Überraschungen seiner Gnadenerweise, offen zu sein. Im Grunde ist der Gegensatz zwischen Jesus und den Pharisäern, von dem die Evangelien berichten, ein Gegensatz ihrer verschiedenen Gottesbilder.

Mit dieser Rückbesinnung auf den ursprünglichen Sinn der Gleichnisse wird uns gewissermaßen die vorösterliche Situation der Verkündigung Jesu transparent. Transparent wird auch die Tatsache, daß seine eigentliche Botschaft zunächst einmal ein unchristologisches Kernanliegen hat. In seiner Rede vom nahenden Gottesreich und vom Menschenverhältnis des heilbringenden Gottes fehlt jegliche ausdrückliche Anspielung auf seine eigene Person. Gott und die Stunde Gottes stehen völlig im Blickpunkt des Interesses. Ein anderer Gleichnisforscher, Eta Linnemann, mahnt uns deshalb, uns davor zu hüten, wenn wir das Kernanliegen der Gleichnisse gerechterweise herausstellen wollen, die ursprüngliche unchristologische Gesprächssituation außer acht zu lassen. Den ursprünglichen Hörern Jesu fehlt es an Glaubensvoraussetzungen, die wir haben: daß Jesus der Christus ist, daß er der Auferstandene ist. So stellt Linnemann fest:

> "Vor diesen Zuhörern stand Jesus als ein Zimmermann aus Nazareth, als ein wandernder Rabbi, wie damals mehrere mit ihren Schülern im Lande umherzogen, als ein Bußprediger, von dem einige vermuteten, er sei ein Prophet. Kein anerkannter Ausweis göttlicher Vollmacht gab dem, was er sagte, Gewicht, so daß es von vornherein als Offenbarungswort gehört werden mußte ... Was Jesu Worte Gewicht verleihen konnte, waren also einzig

> seine Worte selber, und wer Jesus für seine Zuhörer ist, hängt ganz allein von dem ab, was er durch sein Wort für sie wird."[1o4]

Was heißt aber schon der "Glaube", den die Jünger Jesu oder seine Hörer aufgrund seiner Worte praktisch zeigen, wenn sie das Wagnis der Gleichnisse auf sich nehmen und sich auf die Wahrheit der Worte verlassen. Hält man sich daran fest, daß Jesu ursprüngliche Predigt in den Gleichnissen keine direkte Christologie beinhaltet, so kann man diesen anfänglichen Glauben der Jünger und Freunde Jesu nicht als einen Glauben an seine göttliche Sohnschaft oder präexistente Würde verstehen. Diesem Glauben kommt kein durchreflektiertes Verständnis von Jesu Person zu. Soviel aber haben die Exegeten uns an Erkenntnis geliefert: Wo in der vorösterlichen Zeit an Jesus geglaubt wird, da wird er anerkannt als einer, der an der Stelle Gottes mit einem Vollmachtsanspruch redet und handelt. Die klare Macht und Wirkung seiner Worte, die sich von keiner menschlichen Autorität ableiten lassen und hinter deren Wahrheit die Sanktion des Gerichts steht, läßt keinen anderen Schluß zu als diesen: Wer Jesus begegnet, muß ihn als den von Gott mit Vollmacht ausgerüsteten Menschen anerkennen, dessen Rede über Gott und sein Reich Heil und Gericht für die Menschen bedeutet. Wenn also nach dem eigenen Anspruch Jesu in seinen Gleichnissen gefragt wird, so erscheint zunächst die Antwort aufgrund der vorausgegangenen Analyse sehr minimal. Denn Jesu Anspruch in den Gleichnissen ist die schlichte Forderung zur Anerkennung seiner Vollmacht. Es ist nicht bekannt, welche messianische Bedeutung Jesus für sich ausdrücklich beansprucht (Messiasbewußtsein), oder wie er die eigene Stellung im Kontext seiner Verkündigung betrachtet (Selbstbewußtsein). In dieser

---

1o4) E. Linnemann, a.a.O. 43; vgl. ebd. 54

Frage bleiben die Gleichnisse hinter den Aussagen der Logienquelle zurück, die mehr weiß von entscheidenden Worten Jesu über seine eigene Rolle in der Gegenwart und Zukunft des Heils. Man denkt etwa an das Logion Lk 11,2o oder an das Menschensohnwort Lk 12,8-9.[1o5]

Die weitere Frage drängt sich angesichts unseres Befundes auf: Sind die Gleichnisse offen für die Selbstaussagen Jesu über seine endgültige Bedeutung für das Heil? Mit Jeremias glauben wir diese Frage bejahen zu können, denn gerade die apologetischen Gleichnisse wie Lk 15 enthalten "verhüllte" Vollmachtsaussagen Jesu.[1o6] Diese Gleichnisse, die Jesu Tischgemeinschaft und Umgang mit den Armen und Sündern rechtfertigen, lassen seinen gelebten Anspruch erkennen, in seinem Tun den Sündern und Zöllnern und Unterdrückten der Gesellschaft die Liebe und Vergebung Gottes persönlich mitteilen zu können. Hier ist eine indirekte christologische Aussage impliziert. In der Nähe dieses Menschen Jesus geschieht die Gottesherrschaft. In seinem Wort und seiner Tat strömen die Kraft und Lebendigkeit der Hinwendung des Vaters zu den Menschen. Unbestritten ist seine Absicht, Gottes Wille zum Heil stellvertretend zu aktualisieren.[1o7]

1o5) Vgl. H. Kahlefeld, a.a.O. 15o-158

1o6) Vgl. J. Jeremias, a.a.O. 89

1o7) Vgl. E. Linnemann, a.a.O. 93; E. Fuchs, Ev.Th. 1958, Aufsätze II, 223f: "Jesus benahm sich also konkret als Gottes Stellvertreter und bemerkte selbst dazu: 'Heil dem, der sich nicht an mir ärgert!' (Mt 11,6). Ein derartiger Ausspruch bezieht sich doch nicht auf persönliche Eigenschaften Jesu oder auf eine dogmatische Einschätzung seiner Person, sondern auf sein Verhalten und auf seine Verkündigung."

Die Botschaft der Sündenvergebung. Jesu "unchristologische" Selbstaussage läßt sich anhand eines anderen grundsätzlichen Aspektes seiner Verkündigung noch weiter präzisieren. Diesmal erörtern wir seine Botschaft der Sündenvergebung, höchst aktualisiert in seiner radikalen Solidarität mit Sündern und Zöllnern, die er an seinen Tisch einlädt und zu seinen Freunden zählt. Die Praxis Jesu, sich den Verachteten und Deklassierten seines Volkes anzuschließen, ist eine unverwechselbare Linie in den Evangelien, die nicht ohne Bedenken dem irdischen Jesus abgesprochen werden kann. Dieser Zug gehört zum allgemeinen Bild von ihm und dürfte historisch zuverlässig sein.[108] In seiner Tischgemeinschaft mit den Sündern wird die innere Glaubwürdigkeit seines einmaligen Anspruchs besonders deutlich, den verschuldeten Menschen die vergebende Liebe Gottes schenken zu können.[109] Jesu Umgang mit den Sündern ist die gelebte Konsequenz seiner Wortverkündigung, daß Gott die Macht hat, Sünden zu vergeben und daß er den Sünder liebt.

Wer ist Sünder im Sinne der damaligen spätjüdischen religiösen Gesellschaft? Als Sünder betrachtet man diejenigen, die wegen ihres unmoralischen Lebens von der Gemeinde verachtet, ja sogar ausgestoßen sind. Ehebrecher und Betrüger gehören dieser Kategorie an (Lk 18,11). Als Sünder gelten auch diejenigen, denen aufgrund ihres zweifelhaften Berufes die bürgerlichen Rechte versagt sind (z.B. Ämterbekleidung oder Zeugnis vor Gericht) und die als Randgestalten der Gesellschaft keinen Einfluß auf das öffentliche Leben ausüben. In dieser Kategorie befinden sich die Zöllner, Steuereinnehmer, Hirten, Eseltreiber, Hausierer und Gerber.

---

108) Vgl. W. Trilling, a.a.O. 45f

109) Vgl. R. Schnackenburg, Wer war Jesus 89f

Eine dritte Kategorie von Leuten gibt es noch, die nicht im strengen Sinne als Sünder zu bezeichnen sind, die aber im breiten gesellschaftlichen Leben nicht mitzählen und in der Praxis als wertlose Individuen verabscheut werden. Es sind die Kranken, die Teufelsbesessenen, die Aussätzigen, die Heiden und die Schuldiggewordenen überhaupt, mit denen die frommen und gesetzestreuen Juden nicht verkehren.[110] In den Augen der frommen Juden sind diese Menschenklassen als "Unreine" aus ihrer Gemeinschaft auszuschließen. Nach dem Absonderungsprinzip der "reinen Gemeinde" glauben sie nämlich, daß die Aufrichtung des Reiches Gottes geschehen soll, wenn Israel durch Treue zum Gesetz die vollkommene reine Gemeinde geworden ist.[111] Gemäß diesem Glauben halten sie daran fest, die Gottes- und Gesetzeslehre in strenger Reinheit zu bewahren und die absolute Trennung von den Gesetzesuntreuen und Verbrechern aufrechtzuerhalten. Besonders die Pharisäer und Schriftgelehrten in den Evangelien weisen kompromißlos zurück, was im Judentum als unrein und unreligiös galt und fordern dementsprechend die Rache Gottes an den Gottlosen und öffentlichen Sündern.

Alles aber, was Jesus tut, geht genau in die entgegengesetzte Richtung. Die Evangelien berichten uns, daß "viele Zöllner und Sünder" zu ihm kommen (Mt 9,1o; Mk 2,15; Lk 15,1), daß er ein "Freund der Zöllner und Sünder" ist (Mt 11,19; Lk 7,34), und daß er einen Zöllner zur Jüngerschaft ruft (Lk 5,27-32; Mt 9,9-13). Die Pharisäer nehmen Anstoß daran, daß er bei Sündern einkehrt (Lk 19,7); er nimmt sich der Sünder an (Lk 15,2); er ißt mit ihnen (Lk 15,3o; Mt 9,9-13); er sagt, er sei nicht gekommen, die Gerechten zu berufen, sondern die Sünder (Mt 9,13; Lk 5,32), und es gäbe Freude

---

110) Vgl. J. Jeremias, a.a.O. 9o; G. Bornkamm, a.a.O. 72

111) Vgl. J. Jeremias, Der Gedanke des "Heiligen Restes" im Spätjudentum und in der Verkündigung Jesu, in: ZNW 42 (1949) 184ff

bei den Engeln Gottes über einen einzigen Sünder, der sich bekehrt (Lk 15,1o). Diese unerhörte Solidarität Jesu mit den Sündern steht in einem abgrundtiefen Gegensatz zu der verwerfenden Haltung der Pharisäer.

Angesichts dieser Situation erscheint die einfache Tatsache der Tischgemeinschaft Jesu mit den Sündern als die radikalste Provokation der bestehenden Ordnung und als Geringachtung des mosaischen Gesetzes. Denn Tischgemeinschaft ist bei den Juden Ausdruck engster Lebensverbundenheit und Freundschaft und in der religiösen Vorstellung das Bild der ewigen Freude in der endzeitlichen Gemeinschaft mit Gott (Mt 8,11; Mk 2,15ff; Lk 14,16ff; Mt 22,1f). Jesu Tun ist in diesem Sinne ein ungeheuerer Akt souveränen Willens, der vor keinem Gesetz sich rechtfertigt und deshalb die Feindschaft der rechtmäßigen Lehrer des Volkes nach sich zieht. Offensichtlich können wir den konkreten Umgang Jesu mit Zöllnern und Sündern, der seine Botschaft der Sündenvergebung konsequent realisiert, nur in der Grundausrichtung seiner theologischen und eschatologischen Intention erfassen. Jeremias weist darauf hin, daß Jesu Tischgemeinschaft mit den Geringgeachteten eine Gleichnishandlung darstellt, die wie seine Gleichnisreden unlöslich mit der Verkündigung über Gott und sein Reich verbunden ist.

> "Diese Zöllnermahle sind prophetische Zeichen, die, eindrucksvoller als Worte, unüberhörbar verkünden: jetzt ist Messiaszeit, Messiaszeit ist Vergebungszeit. Am Abend vor seinem Tode hat Jesus die Tischgemeinschaft benutzt zur letzten Gleichnishandlung seines Lebens, in der er den Seinen Anteil an der Sühnkraft seines bevorstehenden Todes schenkte."[112]

---

112) J. Jeremias, Die Gleichnisse 151; vgl. E. Schweizer, Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern, Zürich 1962, 1o: "Ob Jesus selbst Sündenvergebung ausdrücklich zugesprochen hat oder nicht, ist weit weniger wichtig, als daß er in seinem Handeln tatsächlich Sündenvergebung gebracht hat."

Jesu Umgang mit den Sündern ist folglich mehr als nur eine humane Form des mitmenschlichen Verhaltens gegenüber den Verachteten. Dieser Umgang ist zutiefst begründet im Wissen, daß Gott und die Stunde seines Kommens radikal ernstzunehmen sind und daß in dieser Stunde die Vergebung geschenkt wird. Indem Jesus den Sündern nachgeht und mit ihnen Mahl hält, bringt er den Anspruch Gottes auf das ganze Dasein des Menschen im Hier und Jetzt radikal zum Ausdruck. Er versetzt den Menschen in die Lage der Entscheidung, diesen Anspruch anzuerkennen und den Willen Gottes als die Grundlage eines neuen Lebens zu suchen. Der Mensch, der sich weigert, diesen Anspruch anzuerkennen, tritt Gott als Sünder gegenüber und wendet sich mit seinem ganzen Schicksal von Gott völlig ab. Nach Bultmann heißt dieser Sünder ein "Gerichteter", und keine Eigenleistung kann ihn aus seiner Gottferne entrücken. Nur Gott als ein liebendes Gegenüber kann sich in völliger Freiheit entscheiden, den Sünder in seine Gemeinschaft wiederaufzunehmen.

> "Und an diesem Punkte wird der größere Radikalismus Jesu dem Judentum gegenüber deutlich, das dem Menschsein immer noch das Vermögen der Leistung zuerkennt oder zum mindesten die bußfertige Gesinnung des Menschen gelten läßt als eine Qualität, die ihn vor Gott ausweist."[113]

Das Faktum des Auftretens Jesu in der Gesellschaft der öffentlichen Sünder ist also repräsentatives Handeln, eine Tatverkündigung, daß Gott sich jetzt dem Menschen durch diesen Menschen Jesus zuwendet. Sie geschieht, ohne daß zuerst bei dem Menschen nach Voraussetzungen gefragt wird. Der Zöllner Levi (Mt 9,9-13 par), der Gauner Zachäus (Lk 19,1-10), die Ehebrecherin (Jo 8, 1-11), die namenlosen Kranken, Blinden und Verbrecher erfahren das Geschenk eines neuen Anfangs durch ihre Begegnung mit Jesus (Mk 1,32-34). Das harte Urteil, das Jesus von seiten der jüdischen Lehrer trifft,

---

113) R. Bultmann, Jesus 135

versteht sich von selbst; er wird Fresser und Säufer genannt, Freund der Zöllner und Sünder. Trotz dieser Kritik versucht er ihnen die befreiende Realität näher zu bringen, wie gütig Gott ist und wie barmherzig zu den Leidenden.
Jesus ist also der Verkünder der vergebenden Gnade Gottes, die man nicht berechnen kann. Wo sie geschieht, geschieht sie als freie göttliche Tat, wie das Ereignis der Verzeihung zwischen zwei liebenden Menschen, die einander wiederfinden. Aber Jesus ist nicht nur der Verkünder dieser befreienden Wirklichkeit. Er selber vollzieht diese Vergebung, er teilt Gnade und Gericht, spricht Sünder frei und ruft Wehrufe aus, und dies alles mit einer solchen Unmittelbarkeit, die seine Gegner zum Entsetzen bringt. Nicht weil er mit der Wahrheit der Liebe Gottes und mit der Zuversicht auf seine Gnade ernst macht, empören sich die Führer des Volkes, sondern weil er lästert. Er tut das, was Gott selbst vorbehalten ist; er vergibt Sünden.

Am Ende dieses kurzen Überblicks über die Botschaft Jesu von der Sündenvergebung wird deutlich, daß das Phänomen der Sündenvergebung nicht hinterfragt werden kann, ohne daß auch die Frage wach wird, wer denn Jesus sei. Das einhellige Ergebnis der Forschung steht fest, daß Jesus sicherlich gehandelt hat, als wäre er an Gottes Stelle. Mit seinem Auftreten, so lautet die verhüllte christologische Aussage, verwirklicht sich eine neue eschatologische Dimension, die "Dirnen und Zöllner zu Genossen der Freude"[114] macht, denn er ist nicht weniger als die irdische Erscheinungsform der Vergebung Gottes.[115] Er bleibt dabei, das Reich Gottes in Vollmacht anzukündigen, obwohl er in der Katastrophe endet.

---

114) G. Bornkamm, a.a.O. 74

115) Vgl. H. Kessler, Die theologische Bedeutung des Todes Jesu. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung, Düsseldorf 197o, 336

1.33 Historischer Jesus und kerygmatischer Christus: eine Konfrontation

Zum Schluß unserer Rückbesinnung auf den Selbstanspruch Jesu in seiner Verkündigung soll nun die notwendige Konfrontation zwischen den "expliziten" Christologien des Paulus und des Hebräerbriefes und der "impliziten" Christologie Jesu von Nazareth[116] unternommen werden. Diese Konfrontation bringt die zwei Pole des christologischen Denkens zum Ausdruck, die in den letzten zehn Jahren das Feld der christologischen Diskussion beherrscht haben. In dem einen Pol erscheint die Gestalt des Mannes von Nazareth, wie die Evangelien ihn, sein Reden und Handeln, seinen Weg ans Kreuz und seine Auferstehung vor der glaubenden Gemeinde bezeugen.[117] In dem anderen Pol steht das Bild des auferweckten und erhöhten Christus, des Herrn der Gemeinde, wie ihn Paulus und der Hebräerbrief darstellen. Dieser Erhöhte schafft aufgrund des Osterereignisses eine völlig neue Lebenswirklichkeit für die Seinen in der Welt und setzt zugleich eine neue Dynamik des Heils in Bewegung in der Hoffnung auf eine vollendete Zukunft. Worin besteht die Identität in diesen verschiedenen Christusbildern? Liegt schon im Anspruch des historischen Jesus die Grundlage für neue Denkansätze in der Entwicklung des Christusglaubens? Wo ist ihre Einheit zu sehen?

---

116) Formuliert im Anschluß an J. Gnilka, a.a.O. 159-174

117) Ähnliches bei R. Schnackenburg, Wer war Jesus, lo: Er antwortet Schierse: "... Sie wissen genauso wie ich, daß in der heutigen Diskussion zwei Ansatzpunkte da sind, die wie zwei Pole die ganze Diskussion beherrschen. Da ist einmal der geschichtliche Jesus mit seiner Verkündigung und seinen Taten, seinem Ruf in die Nachfolge und seinem Weg ans Kreuz. Der andere Ansatzpunkt ist die Auferstehung Jesu, durch die sein irdisches Leben und Sterben für seine Jünger in ein neues Licht trat und wie ich meine, ihnen überhaupt erst eine klare Artikulation ihres Glaubens ermöglicht wurde."

Unser Überblick des Forschungsbefundes zeigt deutlich, daß zwischen diesen "Christologien" keine traditionsgeschichtliche Einheit besteht, wohl aber eine Strukturgleichheit, die schon in der mächtigen Verkündigung Jesu ihre Wurzeln hat. Fassen wir unsere Überlegungen über den historischen Jesus der Evangelien zusammen, so zeichnen wir das Bild eines Menschen mit einem Vollmachtsanspruch, der seiner Wort- und Tatverkündigung eine erstaunliche Souveränität und Singularität verleiht.[118] Bei allen historischen Bemühungen, diesen Jesus zu verstehen, bleibt sein Bild eine rätselhafte Größe, die über das bloß Historische entscheidend hinausgeht. Seine Person verrät eine Tiefe und ein Geheimnis, die von keinen menschlichen Kategorien abzuleiten sind.[119] Dementsprechend gibt sein ganzes Auftreten den Eindruck höchster Ambivalenz, so daß die Frage im Volk laut wird: "Wer ist dieser?" (vgl. Mk 1,27).
Wie ein Prophetengeist aus der vorköniglichen Zeit tritt er mit der Eindringlichkeit seiner Botschaft spaltend und heilend unter die Scharen. Mehr als ein Prophet in seiner einmaligen Erkenntnis der Denkart Gottes nimmt er Partei für die Benachteiligten und schafft ihnen einen neuen Lebensanfang durch die Macht

---

118) Vgl. G. Bornkamm, a.a.O. 54

119) Vgl. ebd. 51: "Jesus gehört zu dieser Welt. Und doch ist er mitten in ihr ein unverwechselbar anderer. Darin ist das Geheimnis seiner Wirkung und seiner Verwerfung beschlossen ..."; R. Schnackenburg, Wer war Jesus 85; F. Mußner zitiert bei W. Trilling, a.a.O. 166f: "Warum sind überhaupt verschiedene Urteile über Jesus von Nazareth möglich, damals wie heute? Das liegt nicht, wie wir sahen, am Zeugnis der apostolischen Zeugen, sondern am Wesen des historischen Jesus. Dieses Wesen ist eine eigenartige Dialektik oder Spannung zwischen Enthüllung und Verhüllung: eben wieder die 'heimlichen Epiphanien' der messianischen Doxa Jesu, im nächsten Augenblick wieder totale Anonymität (vgl. etwa Mk 9,8 par)! Das bezeugen die Zeugen, Was tun demgegenüber die modernen Jesusbücher? Sie verringern trotz aller bedeutsamen Einzeleinsichten und treffenden Formulierungen mehr oder weniger

seiner Sündenvergebung. Mit einer souveränen Gewißheit vom Ernst der letzten Stunde stellt er den Menschen vor die letztgültige Entscheidung aufgrund der eigenen Wahrheit seines Wortes, ja sogar aufgrund seiner eigenen Person.[120] In Mt 11,6 heißt es: "Und selig, wer an mir nicht Anstoß nimmt." Die Entscheidung ist personal qualifiziert, für oder gegen ihn: "Wer nicht mit mir ist, der ist wider mich. Und wer nicht mit mir sammelt, der zerstreut" (Mt 12,30). Die Entscheidung geht nicht an Jesus vorbei, denn die Ausschließlichkeit der Forderung Gottes ist in ihm manifest geworden: "Wer zu mir kommt und haßt nicht Vater und Mutter, Weib und Kinder, Brüder und Schwestern, ja auch sich selbst, der kann nicht mein Jünger sein" (Lk 14,26).[121] In der Radikalität seiner In-Dienst-Nahme der Menschen bricht die souveräne Vollmacht eines

---

die eben genannte, von den apostolischen Zeugen bezeugte "Dialektik" des Lebens Jesu ... Ihrem Jesusbild fehlen zwar gewiß nicht pathetische oder sogar dramatische Züge (Stauffer!), aber etwas fehlt ihnen: das Geheimnis!"

120) Vgl. R. Bultmann, Jesus 29ff

121) Wenn auch die meisten Exegeten die Heilsbedeutung der Person Jesu in seinen sittlichen Forderungen zur Zeit seiner irdischen Tätigkeit als eine sichere Aussage des Neuen Testamentes annehmen, so gibt es doch anderslautende Auffassungen. Hier sei u.a. auf R. Bultmann, Zur Frage der Christologie, in: Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze I, Tübingen 1954, 85-113, verwiesen. Für Bultmann spielen die Person des historischen Jesus und seine sittlichen Forderungen keine erheblichen Rollen in der Theologie, denn sie sind vergangene Gegebenheiten, die alle den Χριστὸς κατὰ σάρκα betreffen. "Der Χριστὸς κατὰ σάρκα ", meint er aber, "geht uns nicht an; wie es in Jesu Herzen ausgesehen hat, weiß ich nicht und will ich nicht wissen." (101) Jesus ist für ihn als "Du im Sinne eines Mitmenschen vergangen, wie jedes solche Du für uns vergeht, wenn der Mensch stirbt." (106) Die Bedeutung Jesu besteht lediglich für ihn darin, daß dieser als reiner Mensch wie ein Prophet und Lehrer aufgetreten sei. In seinem Aufsatz, Die Christologie des Neuen Testaments, ebd. 265, schreibt er: "Er trägt keine Lehre über seine Person vor, aber er sagt, daß das Faktum seines Wirkens das Entscheidende sei. Seine Lehre ist nicht

Menschen durch, der sich in der Grundbefindlichkeit seines Daseins als das heilsbedeutend Neue in einem neuen Stadium der Heilsgeschichte weiß. Nur er allein als der Sohn schlechthin ruft Gott "Abba" und schenkt die Gnade dieser Sohnschaft, wem er will (Mt 11,27). Diese Züge verleihen der geschichtlichen Gestalt Jesu eine unergründliche Tiefendimension, die ihn für jede Art gedanklicher Fixierung unverfügbar macht und ihn als radikale Frage nach vorne offen läßt. Wie steht nun die paulinische Rechtfertigungslehre zu diesem Jesus?

Das Spezifikum der Gerechtigkeit in der Christologie des Paulus wird, wie wir uns erinnern, von folgenden Momenten konstituiert. Es ist zunächst ein Entwurf vom Futurum her, von der Vollendung im jetzt beim Vater lebenden Herrn. Von dieser Vollendung aus konzipiert Paulus die Gegenwart der Christen als eine Wirklichkeit, in der ihnen die Gerechtigkeit zuteil wird. Diese Gerechtigkeit ist eine personale und relationale Wirklichkeit: Jesus Christus selbst, der die Seinen in

---

neu durch ihren Gehalt an Gedanken; denn in ihrem Gehalt ist sie nichts anderes als reines Judentum, reiner Prophetismus. Aber daß er es jetzt sagt, in letzter entscheidender Stunde, das ist das Unerhörte. Nicht das Was, sondern das Daß seiner Verkündigung ist das Entscheidende." Vgl. ferner H. Braun, Der Sinn der neutestamentlichen Christologie: Ges. Studien zum NT und seiner Umwelt, Tübingen 1962, 243-282. Er versteht die Worte Jesu - gemeint sind die Worte, die der ältesten Schicht der Synoptiker angehören - im Ganzen dessen Verkündigung nicht als allgemeine Lehre oder als durchsystematisierte Forderungen, sondern als "ein je dem einzelnen zugewendetes Geschehen" (249). Diese Forderungen geschehen den Menschen, die ihm begegnen. Sie enthalten kein allgemeines System des Heils, das die Menschen an Jesu Person binden würde. Vgl. ebenso E. Fuchs, Ev.Th. 1958, Aufsätze II, 223f, der die Funktion und nicht die Person Jesu in dessen Aussprüchen wiederzuerkennen meint, wie wenn Jesus z.B. in Mt 11,6 sagt: "Heil dem, der sich nicht an mir ärgert!"

seine Gottesbeziehung als die des Sohnes miteinbezieht. Bei Paulus kommt deshalb der Heilsfunktion des erhöhten Herrn für die Menschen eine zentrale Bedeutung zu. Hier wird also nicht an eine isolierte Substanz-Christologie gedacht, sondern an eine dynamische, relationale Christologie, in der das Bild des Herrn ohne seine theozentrischen und anthropologischen Bezüge nicht denkbar ist. Wo liegt nun die strukturelle Verwandtschaft zwischen dem von Paulus verkündigten Herrn und dem predigenden Mann von Nazareth? Die Strukturgleichheit ist, wie wir aus dem Summarium der Forschung ableiten können, in der Verkündigung Jesu gegeben. Wenn Paulus vom Herrn spricht als dem, der uns im Glauben rechtfertigt und uns in die Friedensrelation mit Gott, unserem Vater, einführt, so steht diese Reflexionslinie genau in der Richtung der Botschaft Jesu, nämlich seiner Botschaft von der Sündenvergebung.[122] Jesus sagte, er sei nicht gekommen, die Gerechten zu berufen, sondern die Sünder (Mk 2,17; Mt 9,13; Lk 5,32), um sie aus ihrer Schuldverfallenheit zu befreien. Sein Anspruch begegnet uns vor allem in den Gleichnissen und in seiner Solidarisierung mit den Sündern. Gleichnisrede und Gleichnishandlung besagen: Jetzt geschieht Vergebung, weil Jesus mit Zöllnern Gemeinschaft hat. Jesus ist nichts anderes als die irdische Erscheinungsform der Vergebung Gottes.

---

122) Vgl. J. Jeremias, Die Gleichnisse 96: Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner: "V. 14a: 'Gerechtfertigt' bedeutet hier 'mit Gottes Wohlgefallen begnadet'. Unsere Stelle ist die einzige in den Evangelien, an der 'rechtfertigen' in einem Sinne verwendet wird, der dem paulinischen Gebrauch des Verbums nahekommt. Doch zeigen sprachliche Beobachtungen, daß hier paulinischer Einfluß nicht vorliegt. Unsere Stelle zeigt im Gegenteil, daß die paulinische Rechtfertigungslehre ihre Wurzel in der Predigt Jesu hat."

Bezüglich des Hebräerbriefes haben wir ähnlich zu fragen: Wie hängt seine christologische Neukonzeption des Hohenpriesters mit Jesus selbst zusammen? Anhand der exegetischen Ergebnisse stellen wir fest, daß diese Konzeption keine Bezugnahme auf Jesusworte zeigt, wohl aber auf das Kernanliegen in seiner Verkündigung. Im Hohenpriesterbild des Christus schlägt das grundlegende Moment der eschatologischen Präsenz des Erhöhten in seiner Gemeinde durch. Aber gerade diese eschatologische Wirklichkeit ist das sich durchsetzende Moment in der Botschaft des historischen Jesus. Er erweist sich lautlos und unmittelbar in seiner Verkündigung als die Gegenwart des angebrochenen Gottesheiles. Die Ankündigung des Eschaton im Hebräerbrief ist tatsächlich strukturgleich mit der Ankündigung der Basileia durch Jesus. Eine Untersuchung der paränetischen Stellen Heb 2,3; 4,2.6 und Stellen aus der Redequelle, unter anderem Lk 3,18; 10,1-16, läßt auf diese Strukturgleichheit schließen.[123] Das Einmalige und Neue im Christusverständnis des Hebräerbriefes besteht darin, daß die Fakta des Sterbens und der Auferstehung in diese Struktur der Verkündigung des irdischen Jesus hineingetragen werden.

Zum Schluß dieses Kapitels stellt sich das Problem: Wie kommen Paulus und der Verfasser des Hebräerbriefes zu ihren christologischen Aussagen? Der entscheidend neue Punkt, der Wendepunkt, ist sicherlich das Ostergeschehen selbst, das so überaus groß ist, daß es zum

---

123) In den genannten Belegstellen trifft sich ein Verständnis von εὐαγγελίζειν , das noch nicht christologisiert worden ist. Vgl. P. Stuhlmacher, Das paulinische Evangelium. I: Vorgeschichte, Göttingen 1968, 216. Im Hebräerbrief verbindet der Verfasser diesen unchristologischen Gebrauch des Wortes εὐαγγελίζω mit seiner Hohenpriester-Christologie. Er spricht davon 2,3; 3,1, daß die Ankündigung des Heils durch den Kyrios ihren Anfang gefunden hat und durch ihn in der Gegenwart ermöglicht wird, Vgl. C. Spicq, a.a.O. 94 mit Anm. 6.

zentralen Inhalt des Glaubens der Gemeinde wird. Im folgenden Abschnitt wollen wir diesem Ereignis unsere Aufmerksamkeit widmen, denn es hat den Aposteln und Christen eine neue Sehweise des Glaubens gegeben, die eine ungeheuere innere Dynamik zur Entfaltung des Christusverständnisses in sich trägt.[124] Ostern hat nicht nur einen "Graben" zwischen dem historischen Jesus und dem kerygmatischen Christus geschaffen[125], sondern auch eine Brücke aufgerichtet. Denn jede Beschäftigung mit dem Christus des Glaubens führt von sich selbst zum Jesus der Geschichte, aber nur über Ostern und auch umgekehrt.

Was bedeutet nun die Osterbotschaft für unsere Frage nach der Einheit und Vielfalt christologischer Aussagen? Das Material darüber ist zu umfangreich, als daß man es vollständig vorlegen könnte. Einige Grundgedanken werden hier aufgegriffen, die heute für die Verkündigung notwendige Auswirkungen haben.

---

124) Vgl. F. Mussner, Der "historische" Jesus, in: Jesus in den Evangelien, Stuttgart 1970, 49

125) Vgl. W. Marxsen, Anfangsprobleme der Christologie, Gütersloh ^{5}1967, 12f

1.4 Ostern und der Christologisierungsprozeß

1.41 Der Tag, an dem Gott sich zu Jesus bekennt

Im Bericht von Tod und Auferstehung Jesu Christi bringen die Evangelien eindeutig das besondere Interesse der ältesten Gemeinde zum Ausdruck.[126] Die Ausführlichkeit der Darstellung, der Umfang der Weissagungsbeweise[127], die Verleihung der Messiaswürde an Jesus - diese Faktoren weisen darauf hin, daß nachträgliche Reflexion und Deutungen der Gemeinde in diesem letzten Abschnitt der Geschichte Jesu sehr stark mitgewirkt haben. Ohne den dargestellten Details der Berichte jede Geschichtlichkeit abzusprechen, können wir wohl sagen, daß wir im eigentlichen historischen Sinne sehr wenig Sicheres darüber wissen. Die eine einleuchtende Tatsache aber, die aus dem Ganzen der Ostergeschichten festgehalten werden muß, ist, daß Jesu Geschichte nicht mit seinem Kreuzestod endet, sondern daß sein Tod den Anfang der Endereignisse einleitet. Dieser Anfang ist die Wirklichkeit des Ostergeschehens. Was eigentlich genau an Ostern passiert ist, wissen wir nicht. Wir wissen nur, daß das, was uns in der Schrift begegnet, das Zeugnis der Jünger ist, Zeugnis der Gemeinde, glaubende Antwort der Urchristenheit auf den Vollmachtsanspruch des Menschen Jesus Christus, zu dem sich Gott durch seine Auferstehung bekennt.

Historisch läßt sich dennoch aber feststellen, daß sich an Ostern etwas Umstürzendes ereignet hat. Kein vernünftiger Historiker kann bezweifeln, daß dieses Ereignis eine völlig neue Situation für die Jünger Jesu

---

126) Sach 9,9; 13,7; 14,12; Jes 5o,6-7; 2 Mose 24,8; Ps 22,19; 31,6; 43,5; 69,22

127) Vgl. G. Bornkamm, Jesus 141-154

geschaffen hat. Das Phänomen des Glaubens an einen auferstandenen Herrn macht eine unbedeutsame, furchtsame kleine Gruppe zu einem schöpferischen Kern, der sich von einem Verkündigungsauftrag ergriffen weiß und bis zum Gefängnis und Tod dafür Zeugnis abzulegen wagt.

> "Zu diesem ihrem Ursprung gehört", so sagt Bornkamm in seinem Jesusbuch, "daß der Verkündiger Jesus von Nazareth in die Botschaft des Glaubens eingeht und selbst zum Inhalt der Verkündigung wird; der, der zum Glauben rief, wird zum Geglaubten: 'Wir haben geglaubt und erkannt, daß du der Heilige Gottes bist' (Joh 6,69)."[128]

Versuchen wir aber die Fakten der Auferweckungsgeschichten näher zu sortieren, so lassen uns die Quellen im Stich. Doch einiges kann man ablesen.[129] Paulus weiß noch, daß Jesus dem Petrus, den Zwölfen, dann fünfhundert Brüdern, dann dem Jakobus und allen Aposteln, und schließlich ihm selber erschienen ist (1 Kor 15,5-8). Aber unsere Evangelien wissen nichts mehr von diesen Erscheinungen, außer von jener mit den elf Jüngern. Im lukanischen Bericht 24,34 ist nur noch formelhaft von einer Erscheinung vor Petrus die Rede: "Wahrhaftig wurde der Herr auferweckt und ist dem Simon erschienen." Weiter ist festzustellen, daß die Ostererzählungen erheblich voneinander abweichen. Besonders was den Ort der Erscheinungen, den Auftrag des Auferstandenen, die Art und Weise seines Kommens und Gehens betrifft, stimmen die einzelnen Berichte nicht überein. Dadurch lassen sich die Tendenzen der verschiedenen Evangelisten erkennen. Am klarsten bietet Lukas eine solche Tendenz, wenn er den Auferstandenen mit "Fleisch und Knochen" auf Erden umhergehen und mit seinen Jüngern essen läßt (Lk 24,39ff). Auch

---

128) Ebd. 164; vgl. 164-17o

129) Vgl. E. Schweizer, Jesus Christus 49-54

Johannes läßt etwas von dem Unerklärbaren dieses Ereignisses ahnen, wenn er Jesus durch verschlossene Türen gehend schildert.

Ein anderes Moment der Ostergeschichten, die Entdeckung des leeren Grabes, bietet nicht geringere Schwierigkeiten. Gegen diese Geschichte sprechen einerseits die unstimmigen Angaben der Evangelisten und die Tatsache, daß die Entdeckung von Frauen erzählt wird, deren Zeugnis zur damaligen Zeit rechtlich kein Wert beigemessen wird. Paulus scheint auch vom leeren Grab nichts zu wissen, obwohl er sogar vom Begrabenwerden Jesu geschrieben hat (1 Kor 15,4; Kol 2,12).[13o] Andererseits spricht dafür die Tatsache, daß alle vier Evangelien die Entdeckung des leeren Grabes berichten. Sie sind darin einig, daß Maria von Magdala am Ostermorgen auf das leere Grab gestoßen ist. Die Plausibilität des Ostergeschehens mitsamt dem leeren Grab wird sogar durch die Unstimmigkeiten der Erzählungen erheblich verstärkt. Ferner scheint auch die Tatsache des leeren Grabes wahrscheinlich zu sein, wenn man bedenkt, daß die Jünger Jesu kaum die Frohbotschaft des Auferstandenen hätten verkündigen können, wenn seine Leiche zu der Zeit noch in einem Grab in Jerusalem gelegen hätte. Aber mit diesen Überlegungen wird noch kein historischer Beweis für die Auferweckung Jesu Christi geliefert.

Diese Sachlage in den Evangelien dürfte sogar für den Glauben befreiend sein. E. Schweizer meint, "daß der Osterglaube nicht daran hängt, daß wir es fertig bringen, allerlei merkwürdige Ereignisse, wie etwa das Essenkönnen des Auferstandenen, für möglich und historisch wahr zu halten. Es heißt weiter, daß die Gewißheit der Auferstehung Jesu nicht wächst oder schwindet, je nachdem, wie genau man diese Berichte liest, und

---

13o) Vgl. ebd. 5o

je nachdem, was sich etwa noch an neuen Quellen finden ließe"[131]. Aber auch wenn es keine historisch abzuleitenden Garantien gibt, fragen wir trotzdem, worauf sich die Gewißheit des Osterglaubens der Jünger gründet. Die Evangelien liegen vor uns in ihren späteren bearbeiteten Formen. Wir sind uns daher bewußt, daß es hier nicht um ein historisch zuverlässiges Werk von neutralen Geschichtsschreibern im heutigen Sinne geht, sondern um Glaubenszeugnisse mit historischen Inhalten. Was läßt nach den Texten des Neuen Testamentes auf die Aussageabsicht des jeweiligen Autors schließen?

Ein erstes: Nicht das Wo und Wie, nicht die Einzelgeschehnisse des Ostermorgens noch das Faktum des leeren Grabes haben den Glauben der Jünger erweckt, sondern ihre Begegnung mit dem auferstandenen Herrn selber. Niemand von den Osterzeugen hat diese Begegnung erwartet. Im Gegenteil. Und die Gewißheit kommt nicht von einer psychologischen Einbildung, sondern ist bei dem Auferstandenen selber begründet. Er hat sie nämlich ganz und gar in seinen Dienst genommen. Diese In-Dienst-Nahme durch den Auferstandenen läuft als ein klares Motiv durch die neutestamentlichen Schriften, angefangen von Matthäus bis Paulus. "Darum gehet hin und machet alle Völker zu Jüngern und taufet sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, und lehrt sie alles halten, was ich euch aufgetragen habe. Und siehe, ich bin bei euch alle Tage bis ans Ende der Welt" (Mt 29,19f; Mk 16,15). Lukas bringt diese Worte: "In seinem Namen soll, ausgehend von Jerusalem, Umkehr und Vergebung der Sünden allen Völkern verkündigt werden. Ihr seid Zeugen dafür. Und seht, ich sende die Verheißung meines Vaters auf euch herab. Ihr aber bleibt in der Stadt, bis ihr mit Kraft aus der Höhe ausgerüstet seid" (Lk 24,47-49). Johannes

---

131) Ebd. 52

hat diese Version: "Empfanget Heiligen Geist. Welchen ihr die Sünden nachlasset, denen sind sie nachgelassen, und welchen ihr sie behaltet, denen sind sie behalten" (Jo 2o,22f). Auch Paulus spricht in 1 Kor 9,1: "Bin ich nicht frei? Bin ich nicht Apostel? Habe ich nicht unseren Herrn Jesus gesehen? Seid ihr nicht mein Werk im Herrn?"

Ein zweites: Die Osterzeugen erfahren nach dieser Begegnung, daß die In-Dienst-Nahme durch Jesus eine Schicksalsgemeinschaft mit ihm bedeutet.[132] Und diese Erfahrung wächst eben nicht aus einem bewiesenen und erklärbaren Osterwunder, sondern erst aus einer Gewißheit, daß Jesu Auferweckung ihre eigene Auferstehung miteinschließt, daß er, der durch den Tod hindurch zum Leben gelangte, Kraft hat, ihre eigene Auferstehung zu bewirken. E. Schweizer sagt mit Recht:

> "Wo solche Gewißheit aus dem Leben mit dem Wort des Auferstandenen und im Gehorsam gegen ihn wächst, da werden die historischen Einzelheiten dessen, was an Ostern geschah, nebensächlich ... Wohl aber ist wesentlich, ob er, der Glaubende, so an den Auferstandenen glaubt, daß er unter seiner Herrschaft lebt und sie festhält, selbst wo ihn dies in den Tod hineinführt. Erst dort nämlich lernt er erkennen, ob er wirklich mit dem rechnet, 'der die Toten erweckt' (2 Kor 1,8f)."[133]

Ein drittes: Auch der Glaube der ersten Gemeinde wird von dieser Gewißheit getragen. Ostern beansprucht sie für ein neues Leben und für eine neue Entscheidungs-

---

132) Vgl. J. Blank, a.a.O. 159: Zu 1 Kor 15 schreibt er: "... die Erscheinungen haben zugleich den Charakter der 'Erwählung', der Bestätigung und der Sendung; sie betreffen die Existenz der 'Sehenden'. In ihnen wird die Gemeinschaft, die der irdische Jesus mit den Jüngern begründet hatte, bestätigt und erneuert; und darin begründet der auferstandene Christus das Apostolat, den Auftrag zum Zeugnis und zur Verkündigung."

133) E. Schweizer, a.a.O. 53

situation. Im Lichte des Osterereignisses versucht sie die Person und die Botschaft des Herrn zu begreifen und zu vermitteln. Verschiedene Ansätze zu einer kerygmatischen Christologie entstehen deshalb schon sehr früh in der palästinensischen Gemeinde. Diese Ansätze übernehmen die bestehenden Vorstellungen des alttestamentlichen Glaubens und übertragen sie auf den Glauben an den Auferstandenen. Wenn die Urgemeinde die alttestamentlichen Motive: Menschensohn, Davidsohn, Gottesknecht, Messias, Prophet und ähnliche auf Jesus hin zu interpretieren versucht, so ist das immer nur ein Versuch, Jesus im Lichte von Ostern zu bezeugen und zu verkünden. Ostern hat in diesem Sinne eine hervorragende Bedeutung. Sie ist die Dynamik im Prozeß der späteren Entfaltung des Christusglaubens.

Im folgenden Abschnitt wollen wir einem einzigen Motiv in diesem Christologisierungsprozeß, dem des "Gottessohnes", nachgehen, das in einem Sachzusammenhang mit dem "Sohn schlechthin" steht und die theologische Basis für den späteren Lehrsatz vom "Gottmenschen" auf dem Konzil von Chalcedon bildet. Wir wollen diesen Ansatz in seinen groben Zügen traditionsgeschichtlich verfolgen, um seine höchst lebendige Entwicklung in den ersten Gemeinden der Urchristenheit zur Sprache zu bringen. Seine Tradition können wir mehr oder weniger in ihren feststellbaren Entwicklungsphasen nachzeichnen: zuerst im ersten Stadium der glühenden Erwartung der Urgemeinde auf den bald wiederkommenden Herrn, dann im Stadium des Glaubens an sein Wirken als der Erhöhte, der besonders in der jüdischen Diaspora lebendig ist, dann in der Übergangsphase der Jesusverkündigung von der judenchristlichen zur hellenistisch-christlichen Gemeinde, wo der Gedanke an den Logos des Vaters in seiner Präexistenz zum Bestandteil der Christologie wird.

1.42 Das Glaubensbekenntnis der Gemeinde zu Jesus, dem Gottessohn[134]

In diesem Abschnitt befassen wir uns mit der Geschichte der Urgemeinde im Neuen Testament, die die Apostelgeschichte in geschlossenen und überzeugenden Linien darstellt. Auf eine Rekonstruktion dieser Frühgeschichte wollen wir hier verzichten, denn die Forschung darüber bietet sehr unsichere Ergebnisse.[135] Eines aber steht fest: Das Osterereignis und die Begegnungen mit dem Auferstandenen haben eine neue Situation für die Jünger und ihre Familien geschaffen. Unter dem Befehl des Auferstandenen siedeln sie in Jerusalem an (Lk 24; Apg 1), und zwar mit einer Entschlossenheit, die nur mit dem einen Gedanken zu rechtfertigen ist: Bald wird die Gottesherrschaft hereinbrechen, das Ende der Welt steht bevor; das letzte Gericht Gottes und die Auferstehung der Toten werden in kurzer Zeit eintreffen. Dieses Bewußtsein der Gemeinde von dem bald hereinbrechenden Ende ist nur von Ostern her zu verstehen, da die Auferweckung sich wider alle Erwartungen ereignet hat.

Ein mächtiger Hinweis auf diese gespannte Enderwartung läßt sich noch im Paulusbrief an die Thessalonicher erkennen (1 Thess 4,15-18). Paulus stellt sich das Ende etwa so vor: Mit dem Posaunenblasen des Erzengels wird Gott das Weltgericht eröffnen. Christus

---

134) Vgl. F. Hahn, a.a.O. 28o-292. Dieser Abschnitt stützt sich zum großen Teil auf seine traditionsgeschichtlichen Untersuchungen. Vgl. O. Cullmann, Die Christologie des Neuen Testaments, Tübingen ^{3}1963, 276-313; Ph. Vielhauer, Ein Weg zur neutestamentlichen Christologie? Prüfung der Thesen Ferdinand Hahns, in: Aufsätze zum Neuen Testament 141-198; R. Bultmann, Theologie des Neuen Testaments 123-135; E. Schweizer, Jesus Christus 83-92; J. Blank, Paulus 271-278

135) H. Conzelmann, Geschichte des Urchristentums, Göttingen 1969, 21

wird durch eine Bresche im Welthorizont erscheinen; die Toten werden auferstehen, und die noch Lebenden werden Jesus "in der Luft" begegnen, um für immer mit dem Herrn zu sein. Trotz des Verfremdungseffekts dieser für uns seltsam klingenden Vorstellungen bezeugen sie doch einiges über das durch Ostern radikal neu geprägte Bewußtsein der Urgemeinde. Zunächst begreift sie, daß der Anbruch der Gottesherrschaft aus rein göttlicher Initiative kommt, daß sie nichts aus eigener Kraft und Leistung dazu beitragen kann.[136] Gottesbefehl, Engelposaunen und Richterazt haben nichts mit menschlichem Tun gemeinsam. Das Gottesreich ist ganz und gar Geschenk. Ein zweites Moment gilt auch noch für die Gemeinde nach Ostern: sie lebt in der Erwartung einer neuen Existenz; denn Ostern ist das Zeichen für die Außerkraftsetzung des Todes. Alles Leben hat seine Chance wiederbekommen und Gott seinen Platz. Es ist ein weltweites Geschehen, das sich da abspielt und die Grenzen des individuellen Verständnisses sprengt. Von daher ist auch die Intensität ihrer Erwartung zu verstehen.

Auf diesem eschatologischen Hintergrund tritt Jesus mehr und mehr ins Bewußtsein der Gemeinde als der kommende Richter der Endzeit.

---

136) Vgl. J. Gnilka, a.a.O. 161: "Das erste, was es für das Reich Gottes in der Botschaft Jesu festzustellen gilt, ist, daß es sich der Verfügbarkeit des Menschen entzieht. Ihm kommt absoluter Gnadencharakter zu. Der Mensch ist nichts zu tun in der Lage, was seine Ankunft herbeiführen könnte. Dieser Aspekt kommt zum Ausdruck, wenn es von der Basileia heißt, daß Gott sie den Menschen gibt."

Der wiederkommende Gottessohn. Es vollzieht sich sehr früh innerhalb der lebendigen und glaubenden Kreise der palästinensischen Urgemeinde ein Christologisierungsprozeß, der dahin tendiert, die voneinander unabhängigen Momente der vielfältigen Messiasvorstellungen in der Person Jesu zur Einheit zu bringen. Die Übertragung der alttestamentlichen Hoheitstitel auf Jesus als Ausdruck des Glaubensbekenntnisses der Gemeinde ist eine sehr frühe Stufe dieser Entwicklung. Am Beispiel des Titels "Gottessohn" läßt sich diese Entwicklung verdeutlichen. Im Umschmelzungsprozeß, der von der Glut der Naherwartung mitbestimmt ist, wird zuerst die Bezeichnung "Gottessohn" auf den wiederkommenden Jesus in seiner endzeitlichen Funktion übertragen. Diese starke Ausrichtung der Gemeinde auf Jesu endzeitliche Messianität bezeugt 1 Thess 1,9f. Die Stelle verbindet deutlich die Gottessohnvorstellung mit der epochal-jüdischen Auffassung von der endzeitlichen Funktion Jesu. Eine andere neutestamentliche Stelle (der kleine messianische Hymnus Lk 1,32-33) bezeugt ebenfalls für den Gottessohntitel diesen eschatologischen Zusammenhang: "Dieser wird groß sein und Sohn des Allerhöchsten genannt werden; Gott, der Herr, wird ihm den Thron seines Vaters David geben. Er wird im Hause Jakob herrschen ewiglich, und seines Reiches wird kein Ende sein." Hier weisen die typischen Formulierungen von der Ernennung zum "Sohn des Höchsten", von der "Übergabe des Thrones Davids" sowie von der Einsetzung in die messianische Herrschaft auf einen sehr alten Text in alttestamentlich-jüdischer Terminologie. Er trägt die ausgesprochen klaren Züge des eschatologischen Werkes des Messiaskönigs, der in diesem Fall auch der Gottessohn genannt wird. Ein anderes neutestamentliches Überlieferungsstück spricht von diesem eschatologischen Amt und von der Herrschaft des Messias in Macht und Herrlichkeit, nämlich Mk 14,61,

Jesu Bekenntnis vor dem Hohen Rat. Gerade der Verweis Jesu auf sein zukünftiges Werk und seine endzeitliche Einsetzung in Würde erscheint als eine kräftige Zustimmung seinerseits zur Frage des Hohenpriesters nach seiner Messianität und Gottesherrschaft.

Hinter dieser Christologisierungstendenz, die in diesen wenigen Texten zu erkennen ist, steht eben die Doppelsicht des Osterereignisses und der Erwartung einer neuen Zukunft im Bewußtsein der Urgemeinde. Jeden Augenblick kann für sie ein neues Leben beginnen. Zwischen Ostern und Parusie gibt es für sie keinen scharfen Trennungsstrich. Die Großtaten Gottes an Jesus, die an Ostern beginnen, liegen unmittelbar nahe. Das Gottesreich drängt zur Vollendung, welche ihre Bedeutung für die Jünger darin hat, daß sie in diesem vollendeten Stadium ihrer Existenz für immer in der Gemeinschaft des Herrn bleiben werden.

Jesus, der erhöhte Gottessohn. Die mächtige Hinwendung der Jünger zum kommenden Herrn in der Zeit unmittelbar nach Ostern hat aber auch eine Kehrseite in ihrer existentiellen Gegenwart. Diese wird vom Herrn völlig bestimmt und geprägt. Galt es schon zu den Lebzeiten Jesu, daß er in seiner Verkündigung und seinen Taten die Gegenwart durch seine Entscheidungsforderung qualifiziert hat, so bestimmt und prägt er erst recht nach Ostern den Lebensrhythmus des Jüngerkreises und der Gemeinde. Denn Ostern scheint ihnen als das unwiderrufbare Ja Gottes zu seinem irdischen Wirken in der Radikalität seines Vollmachtsanspruches. Wie er einst zur Umkehr und zum Gehorsam Gott gegenüber aufrief, so herrscht er jetzt im nachösterlichen Jüngerkreis als ein von Gott bestätigter Herr und Führer. Diese Herrschaft des Auferstandenen nimmt zugleich die übliche Messiasvorstellung der Erhöhung

an, so daß seine Herrschaft von Anfang an unter der Kategorie der Erhöhung zur Rechten Gottes verstanden wird. Daß aber die Parusieerwartung und die Erhöhungsvorstellung nur zwei verschiedene Seiten einer und derselben Haltung sind, zeigt uns der aramäische Ruf "Maranatha" der ältesten Gemeinde. Er ist als Ruf der alttestamentlichen Propheten auf den kommenden Richter bekannt, wird aber von der Urkirche, und zwar in der Mahlliturgie, als Ruf auf den Erhöhten aufgenommen. Die Orientiertheit der Gemeinde auf den bald Wiederkommenden und auf den Erhöhten kommt in diesem Ruf zum Ausdruck, mag sie auch thematisch unreflektiert gewesen sein.

In der unvermeidlichen Verschmelzung der jüdischen Traditionsströme mit den christlichen Einsichten innerhalb der palästinensischen Gemeinde verbindet sich wiederum auch die Gottessohntradition mit der Erhöhung Christi. Christus wird sehr früh als der erhöhte Gottessohn bezeichnet und verkündet. Die paulinischen Briefe verweisen mehrmals auf diese Funktion Jesu als erhöhten Sohn, der vom Vater adoptiert und in sein himmlisches Amt eingesetzt wurde. In Phil 2,9-11 tritt sogar zentral seine kosmische Herrenstellung auf, und ebenfalls redet 1 Kor 15,22-28 von einem apokalyptischen Sieg des Erhöhten (vgl. Eph 1,2o-22).[137] 1 Thess 4,13-18 stellt ihn als denjenigen vor, der seine Feinde am "Tag des Herrn" endgültig überwindet, Gericht hält und die Auferstehung aller Toten zum ewigen Leben bewirkt. So erscheint deutlich der Sohn Gottes in der Theologie des Paulus als der Erhöhte im Himmel, wie es in Röm 1,3f von der glaubenden Gemeinde bekannt und veranschaulicht wird: "Jesus Christus, geboren aus Davids Familie nach dem Fleisch,

---

137) Vgl. J. Gnilka, Der Philipperbrief. Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Freiburg-Basel-Wien 1968, 125-131

eingesetzt zum Sohne Gottes in der Macht nach dem Geist der Heiligkeit kraft der Auferstehung der Toten." Mit diesen Gedanken gehen andere alttestamentliche Erwartungen in Erfüllung, wie z.B. das, was in 2 Sam 7,14 von Nathan bezüglich der Sohnschaft des Thronnachfolgers in Davids Linie ausgesagt wird, oder in Ps 2,7 von dem Messias, der in der paulinischen Rede im antiochienischen Pisidia wieder aufgegriffen wird.[138]

Fragt man aber, wo Jesus Christus seine ewige Herrschaft eigentlich ausübt, so ist es doch in der christlichen Gemeinde, über das durch Ostern neu gesammelte Gottesvolk. Ein existentielles Verständnis der Herrschaft Christi in seiner Erhöhung spielt tatsächlich eine Rolle in der Zeit zwischen Auferstehung und Parusie. Die eminent wichtige Stelle in Röm 14,7-1o zeigt eindeutig die Herrschaft des Erhöhten im konkreten Leben und Tun jedes Mitglieds der Gemeinde. Auch in 1 Kor 15,26-28 liegt das Gewicht der Aussage auf der Unterordnung aller dem Sohn gegenüber, der sich seinerseits Gott gegenüber völlig unterordnet. In diesem Sinne kann Paulus die sittliche Forderung des Gehorsams gegenüber Jesus Christus für die Gemeinde aufstellen (Phil 2,5). Dabei gilt Jesus Christus, ohne daß die Gemeinde dieses sich gedanklich und thematisch zu eigen macht, als der in ihrer Gegenwart durch seinen Geist Wirkende und Waltende.[139]

In alledem merken wir, daß die Gottessohnschaft Jesu

---

138) Vgl. F. Hahn, a.a.O. 291f

139) Vgl. E. Schweizer, a.a.O. 77: Er macht darauf aufmerksam, daß eine extreme enthusiastische Haltung in Korinth diesen Gegenwartsbezug zum Herrn verabsolutierte, so daß eine Zukunftserwartung nicht mehr ernstgenommen wurde. Paulus bekämpfte diesen Enthusiasmus in 1 Kor 15,12.29 (vgl. 1 Kor 1o,1-13; 2 Tim 2,18)

Christi nicht etwa sein ewiges Wesen als wahren Gott und wahren Menschen besagen will, sondern seine Funktion und sein Wirken als Herr der Jüngergemeinde und auch als Herr über alle Mächte und Gewalten (1 Kor 15,24-27).

Jesus, der Gottessohn als der Gottmensch im hellenistischen Juden- und Heidenchristentum.[14o] Auf dem Boden des christlichen Diasporajudentums werden die Gottessohnaussagen durch die hellenistische Tradition in Konfrontation mit der Christusbotschaft weiter umgeformt. Religionsgeschichtlich gesehen hat das Diasporajudentum schon vorher eine gewisse Hellenisierung in seinem religiösen Leben erfahren und im Umgang mit einer nichtjüdischen Umwelt bestimmte Fremdeinflüsse in die eigene Tradition aufgenommen. Es hat sich besonders die hellenistische Vorstellung eines "theios aner", eines "Gottmenschen" angeeignet und mit der alttestamentlichen Auffassung des "Gottesmannes" vermengt. Dabei aber bleibt das alttestamentliche Element des Wirkens des Geistes durch Wundertun, das einen Gottesmann auszeichnet, bewahrt. Es knüpft sich alsdann an Jesu eigene Machttaten, die ihn als Gottesmann und als Gottmenschen zugleich ausweisen. Es ist daher relativ klar zu verstehen, wie es im hellenistischen Judenchristentum zu einer ersten Integration von Zügen des "theios aner" in die Gottessohnprädikation gekommen ist. F. Hahn meint, daß diese Adaptation einerseits dadurch vorbereitet ist, daß "ganz konsequent an alttestamentlich-jüdischer Denkweise festgehalten worden" ist, "wonach Wundertaten und vollmächtige Lehre nur auf Grund des einen Gottes legitim sind"[141]. Andererseits

---

14o) Vgl. F. Hahn, a.a.O. 292-319; E. Schweizer, Jesus Christus 83-92

141) F. Hahn, a.a.O. 295

hat schon

> "die frühe palästinische Gemeinde neben der Menschensohnchristologie der Logienquelle, die sich im wesentlichen auf Jesu Verkündigung beschränkte, eine christologische Konzeption entfaltet, bei der das Wunderwirken im Vordergrund stand, Jesus als der neue Mose angesehen wurde und im einzelnen nach dem Bilde der charismatischen Gottesmänner des alten Bundes gekennzeichnet war"[142].

Die Erzählungen der Dämonenaustreibungen lassen erkennen, daß Jesus im Format eines alttestamentlichen Charismatikers erschienen ist und als ein geistesmächtiger Überwinder der bösen Geister gewirkt hat.

Die Verbindung zwischen dem "theios aner" und der Gottessohnprädikation, die in der palästinensischen Gemeinde unmöglich stattfinden kann, vollzieht sich in der hellenistisch-judenchristlichen Gemeinde, in der Jesus bereits als der erhöhte und der himmlische Gottessohn verkündet wird. Die Aufnahme des Gottessohntitels in den Berichten der Dämonenaustreibungen (Mk 1,23ff; 5,1ff) läßt auf diese Entwicklung schließen. Zur inhaltlichen Bestimmung der Gottessohnbezeichnung Jesu im hellenistischen Judentum muß das Verständnis für diese Dämonenaustreibungen näher erläutert werden. Darüber gibt es selbstverständlich Unterschiede unter den Synoptikern selber. Sie berichten alle davon, daß Jesus als Exorzist gewirkt hat und daß die Dämonenaustreibungen einen Gegenbeweis liefern für die gegen Jesus gerichteten Vorwürfe, wie in Lk 11,15 par zu lesen ist: "Durch Beelzebub, den obersten der (bösen) Geister, treibt er die Geister aus." Wichtig für unseren Zusammenhang ist das Verständnis der Logienquelle von den Exorzismen Jesu; die markante Stelle Lk 11,20 berichtet darüber: "Wenn ich aber durch den Finger Gottes die Geister austreibe, dann ist ja das Reich Gottes über euch gekommen." Mag auch die Auslegung dieses Logions immer noch als problematisch

---

142) Ebd.

gelten, so kann doch von ihm der Grundtatbestand abgelesen werden, daß es mit großer Wahrscheinlichkeit auf Jesu irdisches Wirken zurückzuführen ist. Es geht hier um den Urheber, der die Vollmacht zu einer solchen Tat gibt und den Menschen zu seinem Werkzeug macht. Es geht hier um das Handeln Gottes, das mit dem Ausdruck "Finger Gottes" wiedergegeben wird. Die matthäische Tradition versteht diese Macht Jesu, mit dem Finger Gottes Dämonen auszutreiben, als die Gotteskraft des Pneuma in Jesu Wirken (Mt 12,28). Demnach liegt noch das funktionale Verständnis vor. Mk 3,22-3o greift dieses Geistmotiv auf und modifiziert es über Q hinaus in einem ganz anderen Zusammenhang, nämlich in Verbindung mit dem selbständigen Spruch von der Lästerung des Heiligen Geistes (Mk 2,28f). Die christologische Deutung hat sich hier konzentriert. So Hahn:

> "Es geht um den Gottesgeist, den Jesus 'hat', und durch den er seine Exorzismen bewirkt, weswegen jeder, der gegen diese Gotteskraft lästert, ewig verloren ist. Hier ist nicht mehr an ein nur vorübergehendes Erfasstwerden, sondern an einen ständigen Geistbesitz gedacht."[143]

Geistbesitz und Geistträger sind immer noch alttestamentliche Momente. Doch auf dieser alttestamentlichen Voraussetzung baut sich das nächst Stadium der hellenistisch-judenchristlichen Christologie auf: Jesus, der Träger des Geistes, der Wundertäter und Überwinder der Dämonen, wird Gottessohn genannt. In der Tauferzählung von Mk 1,9-11 münden dann diese verschiedenartigsten Traditionen in die Person Jesu und bleiben mit ihm unlösbar verbunden. Aber ein neuer Akzent wird gelegt: Jesu Sohnschaft steht nun fest unter dem Vorzeichen der Geistbegabung, die seine Amtseinsetzung als Gottessohn voranstellt und den alt-jüdischen Gedanken der königlichen Herrschaft zurückdrängt. In diesem Stadium der christologischen Entwicklung liegt noch keine Vorstellung einer metaphysischen Sohnschaft vor.

---

143) Ebd. 3oo

Jesus, der Sohn des ewigen Vaters im hellenistischen Heidenchristentum.[144] In diesem Sachzusammenhang der Geistbegabung Christi entwickelt sich die Vorstellung der Gottessohnschaft zu einem hellenistisch konzipierten Gottessohnbegriff. Wo zuerst vom Gottessohn als dem Geistbegabten im funktionalen messianischen Sinne gedacht wird, verlagert sich das Verständnis der Gemeinde auf ein wesensmäßiges Element der Geistesverleihung, nämlich auf die Durchdringung der ganzen Person Jesu. Wichtig ist festzuhalten, daß die Übernahme der vorgegebenen Vorstellungen in der nicht-jüdischen Umwelt nicht einfach zu einer Preisgabe der eigenen urchristlichen Tradition führt, sondern daß die christliche Botschaft die Fremdeinflüsse auf ein christliches Niveau bringt. Dazu Hahn:

> "Indem er durch solche Metamorphose enthüllt, was sein wahres Wesen ist, wird offenbar, daß sich in der menschlichen Person Jesu die Epiphanie göttlichen Wesens auf dieser Erde vollzieht, daß hier der geliebte Sohn Gottes erschienen ist, in dem allein Heil gewonnen werden kann. Insofern hat das hellenistische Motiv nun doch auch eine sehr bezeichnende Abwandlung erfahren und ist der an der Frage nach dem Wesen des Gottessohnes ausgerichteten Christologie dienstbar gemacht worden."[145]

In dieser Weise werden viele hellenistische Elemente in die urchristliche Tradition verarbeitet und integriert, wobei sie der Christusbotschaft in der hellenistischen Welt Ausdruck verleihen. Dieses gilt besonders der Gottessohnprädikation. Schon die Verklärungsgeschichte und die anderen Epiphanieerzählungen zeigen, wie interessiert die Urchristenheit an dem göttlichen Wesen Jesu Christi ist, so unbefriedigend für sie auch die Erklärungen im einzelnen scheinen.

---

144) Vgl. E. Schweizer, Jesus Christus 83-92; F. Hahn, a.a.O. 3o9-319; E. Schweizer, Neues Testament und heutige Verkündigung, Neukirchen-Vluyn 1969, 39-54

145) F. Hahn, a.a.O. 312

Noch weiter präzisierend spricht die griechische Gemeinde von der Sohnschaft Jesu Christi und seiner Göttlichkeit.[146] Schon der Christushymnus in Phil 2,6-11 enthält den Gedanken des Abstiegs und Aufstiegs des Herrn, der die Sohnschaft dann einem präexistenten und einem irdischen Jesus zuspricht. Diese Rede von einem, der göttlich ist (Phil 12,6), und von einem, "durch den alles ist und durch den wir sind" (1 Kor 8,6), ist dem Judentum Palästinas völlig fremd und hätte sich deshalb nur in hellenistischen Gemeinden Raum verschaffen können. In variierenden Formulierungen sprechen andere Stellen auch von dem Sohn, von seiner Sendung und seinem Gekommensein, etwa: Gal 4,4f; Röm 8,3f; Joh 3,16-17 und 1 Joh 4,9, und zwar läßt sich darin schon eine feste vorpaulinische Formel erkennen, die im Gottesdienst und in der Katechese beheimatet ist: "Gott sandte seinen Sohn, um die Welt zu retten."

Traditionsgeschichtlich gesehen findet der Begriff der "Sendung" im Alten Testament seinen Ort in der Sendung der Propheten und Engel, aber niemals wird der Gottgesandte als "Sohn" bezeichnet. In der hellenistisch-jüdischen Diaspora dagegen lassen sich Parallelen aufstellen, die von einem Sohn Gottes reden als von einem präexistenten bei Gott weilenden Wesen, gesandt von Gott zur Rettung der Menschheit. Diese Vorstellung erklärt sich aus einer im Spätjudentum erlebten "heilsleeren" Gegenwart, eine Gegenwart ohne das Heilshandeln Gottes, in der das Volk Gott als den

---

146) Hahns fester Einstufung der christologischen Entwicklung stellt man den konkreten Lebensvollzug der Gemeinden gegenüber. Die christologischen Traditionskategorien existierten schon von Anfang an nebeneinander, und ihre gegenseitige Beeinflussung vollzog sich in fließenden Übergängen. Trotzdem ist das Schema hilfreich.

fernen und erhabenen empfand.[147] Um diesen Abstand zu überbrücken, pflegt man von Gottesweisheit, Wort, Logos oder Geisteskraft zu sprechen wie von Gott losgelöste selbständige Wesen. Es fällt viel Licht auf diese Idee durch alttestamentliche Stellen, die von der Weisheit Gottes und seinen Taten reden. Hier hat der Präexistenzgedanke des Gottessohnes seine Wurzeln, die von Paulus (Gal 4,4-6//Weisheit Sal 9,1o.17; Röm 8,14-17) und ebenfalls in Johannes aufgenommen und in ihr Christusverständnis transformiert werden. In Joh 1,1-18 findet der präexistente Logosgedanke den Höhepunkt seiner Entwicklung. Dazu Schweizer:

> "Schließlich wird in Joh 1,1-18 ganz deutlich, daß Jesu Kommen mit den Worten beschrieben wird, die das Diasporajudentum, vielleicht auch eher häretisch und noch stärker mythisch denkende Gruppen, für den Logos benützte. Man kann also nicht daran zweifeln, daß Sätze des Diasporajudentums über die Weisheit oder den Logos Gottes das Denkschema waren, nach dem die griechisch sprechenden jüdischen Christen ihr Bekenntnis zu Jesus, dem Sohn Gottes formulierten. So ist es hier nicht mehr palästinensisch-apokalyptisches Denken, das die Christusaussagen prägt, sondern weisheitliches Denken eines schon stärker in der hellenistischen Welt lebenden Judentums."[148]

Mit dem Logospräexistenz- und Inkarnationsgedanken ist der entscheidende Schritt zu einer Sohnschaft im essentiellen Sinn vollzogen. Alle vier Evangelien wissen um diese das Wesen betreffende Sohnschaft und haben ihre je eigenen Akzente gesetzt.

In dieser Entwicklung einer wesensmäßigen Christologie bekommt die Tradition des "Sohnes" schlechthin in seinem einmaligen Verhältnis zum Vater eine zentrale Bedeutung. Diese Tradition, die eigentlich geschichtlich unabhängig überliefert worden ist, durchdringt die Christologie in diesem späteren Stadium und bringt die Gottes-

---

147) Vgl. W.G. Kümmel, a.a.O. 113f

148) E. Schweizer, Jesus Christus 85

sohnchristologie zu einem neugeprägten Höhepunkt. Den neutestamentlichen Texten, die den absoluten Gebrauch von "Sohn" und "Vater" aufzeigen, haben wir schon im vorausgegangenen Abschnitt Aufmerksamkeit geschenkt. Es bleibt hier nur noch zu rekapitulieren, daß dieser Gedanke der absoluten Sohnschaft in ihrem Grundbestand auf Jesus selber zurückzuführen ist. Was Johannes in seinem Evangelium vom Vater-Sohn-Verhältnis durchdacht hat, ist schon im Kern bei Markus vorhanden, wenn er Jesus Gott mit "Abba" anrufen läßt, und bei Lukas und Matthäus, wenn sie die "Exusia" des Sohnes im berühmten Jubelruf Jesu zum Vater für ihr Jesusverständnis aufgegriffen haben, mögen auch diese Texte bei der Auslegung schwierig sein. Zusammenfassend läßt sich sagen, daß die Sohn-Vater-Relation im Neuen Testament, die unter dem Vorzeichen der Vollmacht, Erkenntnis und Offenbarung des Sohnes steht, sich in der Christologie der hellenistischen Gemeinde durchgesetzt hat und jetzt in Verbindung mit dem Gottessohnbegriff steht, der sich in der Gemeindeinterpretation zugunsten einer wesensmäßigen Veranlagung der Person Jesu verlagert hat.

1.43 Exkurs: Das Bekenntnis zum Gottmenschen Jesus Christus

Auf diesem hellenistischen Hintergrund des Christusglaubens läßt sich ziemlich leicht aufzeigen, wie es zu dem Grundbekenntnis an den Gottmenschen Jesus Christus gekommen ist. Dieses Bekenntnis ist zu einer dogmatischen Formulierung geworden[149], die in ihrer statischen Bestimmung nur aus der philosophischen Denkweise und den ontologischen Kategorien der griechischen Welt herstammen konnte. Inhaltlich aber hat die Gottmenschenlehre ihre Wurzeln in der Fülle von Christusbildern im Neuen Testament. Wie wir in groben Umrissen gezeichnet haben, steht die Gottmenschenlehre religionsgeschichtlich gesehen auf einem Höhepunkt dieser dynamischen Entwicklung, zu der die verschiedenen Überlieferungsstränge ihren je spezifischen christologischen Deutungsversuch beigetragen haben. In diesem frühen Christologisierungsprozeß durchdringen einander alttestamentliche Motive, spätjüdische Vorstellungen und hellenistische Denkformen, die ursprünglich als selbständige Traditionen nebeneinander herliefen. Einige Motive wie das des Menschensohnes oder des Erhöhten stehen zunächst im Vordergrund, werden zurückgedrängt, als andere Motive auftreten und verschmelzen miteinander in wechselseitiger Bereicherung.

Der Ausdruck "Gottmensch" selbst als solcher begegnet uns im Neuen Testament nicht, hat sich aber bei dem Umschmelzungsprozeß der neutestamentlichen Traditionen

---

149) K. Rahner, Jesus Christus, in: Sacramentum Mundi 2, Freiburg-Basel-Wien 1968, Sp. 938

mit der Gottessohnvorstellung und mit dem "Sohn" schlechthin integriert.[15o] "Gottmensch" und "Gottessohn" aber gehören ganz verschiedenen Traditionsquellen an und haben sich vorher in keiner Weise berührt. Das Prädikat "Gottmensch" gilt als ein Allgemeingut der griechischen Antike und des synkretistischen Hellenismus. Konkret stellt es die Komponente des Bildes eines göttlichen Menschen, des sogenannten "theios aner", dar. Ein konstitutives Element dieser "theios aner"-Vorstellung ist die Teilhabe des Menschen am Göttlichen, ja sogar die Göttlichkeit des Menschen.[151]

Dogmengeschichtlich betrachtet spielte der Begriff Gottmensch in der Christologie seit der kirchlichen Auseinandersetzung des Ignatius von Antiochien mit dem Doketismus in der vorchalcedonischen Zeit eine große Rolle. Die Definition der Christuslehre besagte damals schon, daß "Christus wahrhaft (ἀληθεῖς) Mensch und doch zugleich wahrer Gott ist"[152]. Nach diesem Verständnis maßen die Väter den rechten Glauben an Jesus Christus. Ihre schlichte Formel, "ein und derselbe (εἷς καὶ ὁ αὐτός) wahrer Gott und wahrer Mensch"[153], lag im Röm 1,3f und in Jo 1,14 begründet. Aber diese formelhafte Bestimmung reichte nicht für eine Deutung des Wesens Jesu Christi, auch schon zu jener Zeit nicht, und in dem kirchlichen dogmatischen Streit unmittelbar vor dem Konzil von Chalcedon herrschte eine große Verwirrung in der christologischen Sprache. Das

---

15o) Vgl. F. Hahn, a.a.O. 3o8
151) Vgl. ebd. 292
152) K. Rahner, a.a.O. 937
153) Ebd. 938

Konzil von Chalcedon (451), das eine begriffliche Klärung über die Zwei-Naturen-Lehre schaffte, formulierte einen dogmatischen Lehrsatz, der kurz gefaßt lautete: "In Christus sind zwei Naturen, unvermischt und ungetrennt, in einer Person und Hypostase."[154] Er ist "wesensgleicher" Sohn Gottes in seiner vollen Menschlichkeit.

Dieses Grundbekenntnis zu Jesus Christus als dem Gottmenschen gilt heute weiterhin als die markanteste Artikulation unseres Jesusglaubens. Es hat für uns eine bleibende Bedeutung, denn trotz aller gegenwärtiger Scheu vor ontologischen Begriffen bildet es den zentralen Bestandteil unseres Glaubensbewußtseins von Jesus Christus. Die Gottmenschenlehre ist nämlich nicht etwa eine Luftspekulation der damaligen Zeit gewesen, sondern sie ist ein hervorragendes Exempel eines Phänomens im Christentum, das Schierse nennt, die "Fähigkeit, den Geist Jesu weiterzutragen, ihn zu aktualisieren, ihn jeweils wieder auf neue Verhältnisse einzustellen"[155].

---

154) A. Grillmeier, "Chalkedon", in: LThK 2, Freiburg 1958, Sp. 1oo8

155) F.J. Schierse, Wer war Jesus 29

1.5 Die christologischen Vorstellungen der Evangelien

Ostern hat den Reflexionsprozeß über das Heilshandeln Gottes an Jesus Christus in den Kreisen der Urchristenheit eingeleitet. Ausgehend vom Ostergeschehen als vom Heilsereignis schlechthin wird über die Heilsrelevanz Christi reflektiert. Darin werden Schritt für Schritt die einzelnen Daten des Lebens Jesu explizierend im Horizont des Alten Testaments gedeutet: der Kreuzestod, die Verklärung, die Taufe bzw. Geburt und die Präexistenz. In dieser Weise rückt der Gesamtkomplex des irdischen Lebens Jesu ins Licht und wird in die nachösterliche Jesusverkündigung der Gemeinde integriert. Transparent in dieser geschichtlichen Phase wird das große erkenntnisleitende Interesse der ersten Christen am irdischen Leben Jesu, ein Interesse, das die vier Evangelien im neutestamentlichen Kanon aufgreifen und in ihren christologischen Kompositionen erstmalig mit der Osterbotschaft zusammenbringen.[156]

Im folgenden werden wir unsere Aufmerksamkeit der Christologie in den vier Evangelien widmen. Es kann sich hier jedoch nur um einen zusammenfassenden Überblick ihres redaktionsgeschichtlichen Forschungsstandes in knapper Form handeln. Im ersten Abschnitt sollen die Synoptiker mit ihren je verschiedenen christologischen Vorstellungen zur Sprache kommen. Obwohl sie eng miteinander verbunden sind, verfolgen Markus, Matthäus und Lukas ihre eigenen Aussageabsichten. Markus erblickt in seinem Evangelium den verborgenen und epiphanen Gottessohn; Matthäus den Verkünder des göttlichen Willens und den Herrn der Jüngergemeinde und Lukas

---

156) Vgl. I. Maisch - A. Vögtle, Jesus Christus, in: Sacramentum Mundi 2, Freiburg-Basel-Wien, Sp. 9o5

den, "der das Erbarmen Gottes weitergibt"[157]. Im zweiten Abschnitt soll Johannes' Christologie, die das Christusgeschehen unter der Kategorie der Offenbarung des Gottessohnes darstellt, in einer zusammenfassenden Schau vorgetragen werden. Am Ende dieser Darstellung hoffen wir dem Befund des Neuen Testamentes gerecht zu werden, welches die Kraft des Christusglaubens eindrucksvoll vermittelt und schließen läßt: Die Christologie ist immer noch unterwegs zu ihrem endgültigen Sinn.

1.51 Die Synoptiker

1.511 Das Christusbild des Markus: Jesus, der verborgene und epiphane Sohn Gottes

Am Anfang der Reihe der Evangelisten, auf deren christologische Vorstellungen wir näher eingehen wollen, steht Markus. Von ihm weiß man aufgrund der Zweiquellentheorie, daß er das älteste Evangelium geschrieben und durch eine schöpferische Verwertung vorgefundener Überlieferungen die Gesamtdarstellung des Lebens Jesu zu einem neuen literarischen Genus erhoben hat. Er ist der Autor der biblischen Gattung, die im neutestamentlichen Kanon mit dem Begriff "Evangelium" bezeichnet wird. Die Erkenntnis der einmaligen Leistung, die mit seiner Evangeliumschrift verbunden ist, verdanken wir der redaktionsgeschichtlichen Arbeit.[158] Unter dem Blick moderner Redaktionskritik der Evangelien erscheinen Markus und die anderen Evangelisten nicht nur als

---

157) Formuliert im Anschluß an W. Thüsings Vorlesungen über die Christologie, Münster WS 197o/71

158) Vgl. W. Marxsen, Der Evangelist Markus. Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums, Göttingen ^{2}1959, 8f; J. Gnilka, a.a.O. 143

bloße Sammler und Tradenten von Schriftstücken. Das Maß an Reflexion, die in die markinische Schrift eingegangen ist, zeichnet ihn als einen Theologen hohen Ranges aus. Was gibt dem Markus Anlaß zu seinem Schreiben?

Eine Betrachtung der ursprünglichen Situation von der Abfassung des Markusevangeliums, wie sie von der Formgeschichte nahegelegt wird, läßt folgende Beobachtungen zu. Traditionsstücke über das Leben Jesu bestehen in recht verschiedenen Gemeindegruppen und in den verschiedenartigsten Verwendungszwecken unvermittelt nebeneinander. Sie enthalten in mündlicher oder schriftlicher Form Worte und Taten Jesu: sowohl Einzellogien als auch Sammlungen von Logien, die irgendwann einmal in die sogenannte Redequelle eingegangen sind; Wundererzählungen; Teile einer Passionsgeschichte, die in der Abendmahlsliturgie in die Erinnerung der Christen gerufen werden und Ostererzählungen. In all diesen schriftlichen Überlieferungen spiegelt sich das vielfältige Zeugnis der Gemeinde von ihrem Herrn wider. Aber bald stößt die christliche Gemeinde wieder neu auf die Frage: Wer ist dieser Jesus? Versteht man ihn in diesen pluralen Traditionen richtig? Schweizer schildert diese ursprüngliche problematische Situation folgendermaßen:

> "... In der Redequelle wie in diesen Wundergeschichten war Richtiges gesehen. Schon Jesu irdisches Wirken, insbesondere seine Verkündigung, war Erfüllung alttestamentlicher Hoffnung, war Gegenwart der hereinbrechenden Königsherrschaft Gottes; aber es war auf alle Fälle nicht der ganze Jesus, der hier weiterlebte. Sein Kreuz stand im besten Falle neben der Tradition seiner Worte und seiner Wundertaten; aber auch Ostern war ja noch nicht verstanden, abgesehen davon, daß was schon von der Verkündigung und der Wirksamkeit des irdischen Jesus galt, nun noch von Gott bestätigt worden wäre. So bleibt die Frage: Wie ist die Verkündigung und das Wirken Jesu auf Erden zu verstehen, das am Kreuz und in der Auferweckung des Ostermorgens seine Vollendung fand?"[159]

---

159) E. Schweizer, Jesus Christus 128

Genau vor dieser Situation des Fragens steht Markus. Im Hinblick auf seine heidenchristliche Gemeinde stellt er sich bei der Niederschrift seines Evangeliums die Aufgabe, eine Gesamtdarstellung der christlichen Überlieferung zu schaffen. Er selber gehörte, wie man es vielfach glaubt, zum Kreis der Hellenisten, der die zwei Welten und Kulturen der Juden und Hellenisten zu verbinden sucht.[160] Bei seiner schöpferischen Autortätigkeit greift er auf die Wundererzählungen und auf die Berichte von der Passion und vom Osterereignis zurück und schöpft daraus eine prinzipiell neue Wertung des Lebens Jesu überhaupt. Zu dieser neuen Schöpfung des Markus meint J. Blinzler mit Recht:

> "Nach der Überzeugung des Markus liegt die Bedeutung Jesu also weder allein in seiner Lehre, noch allein in seinen Taten, noch allein in der Passion, sondern im Ganzen seines Lehrens, Handelns, Sterbens und Auferstehens ... Die Aufgabe, der sich Markus gegenübersah, bestand darin, die ihm bekannt gewordenen Einzelüberlieferungen über Taten und Worte Jesu innerhalb des durch Jesu Taufe und Kreuzigung bzw. Auferstehung umgrenzten Rahmens unterzubringen."[161]

Angesichts dieser Aufgabenstellung bietet uns das Markusevangelium keine Biographie Jesu, sondern eine gläubige Reflexion und Deutung seiner irdischen Geschichte in der notwendigen Dialektik von Zeugnis und Bericht innerhalb der einen Sache.

---

160) Vgl. J. Schreiber, Die Christologie des Markusevangeliums, in: ZThK 58, 1961, 159: Er versucht zu zeigen, "wie sehr die Christologie des Markus und von ihr her der ganze Aufbau seines Evangeliums durch das hellenistische Christentum der paulinischen Sphäre bestimmt ist"; vgl. ebd. 177; vgl. dagegen Ph. Vielhauer, Erwägungen zur Christilogie des Markusevangeliums, in: Aufsätze zum Neuen Testament 2oo

161) J. Blinzler, Jesusverkündigung im Markusevangelium, in: Jesus in den Evangelien 72f. Zum Aufbau des Markusevangeliums vgl. ebd. 73f; vgl. J. Schreiber, a.a.O. 154-162; R. Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition, Göttingen ^{4}1958, 372f. Er meint, die Inten-

Grundsätzliches zum markinischen christologischen Schema.
Die Christologie des Markus zu unterstreichen, bietet nicht geringe Schwierigkeiten, denn die Forschung ist sich darüber im klaren, daß Markus im Vergleich zu den anderen Evangelisten seine Traditionen ziemlich ungesondert und undifferenziert verarbeitet hat.[162] Zur Aufschlüsselung seiner Christologie hat am Anfang des Jahrhunderts (1901) W. Wredes Theorie des "Messiasgeheimnisses" im Aufbau des Evangeliums entscheidend beigetragen.[163] An Hand dieser Theorie entdeckt man ein christologisches Darstellungsprinzip des Markus, das sich wie ein roter Faden durch das ganze Werk hindurchzieht. Bei dem sogenannten Messiasgeheimnis handelt es sich um ein charakteristisches Schema des Evangelisten, in dem er Jesus im Zwielicht von Offenbarung und Verborgenheit auftreten läßt. Die Bezeichnung "Messiasgeheimnis" als Spezifikum der markinischen Schrift hat jedoch in den letzten Jahren einige Korrekturen erfahren.[164] Zum einen trifft es zu, daß diese Bezeichnung nicht das gesamte Anliegen des Markus deckt, da der Messiastitel - neben anderen Würdebezeichnungen - keine besondere Vorrangstellung in dieser Schrift genießt. Zum anderen bezieht

---

tion des Markus sei "die Vereinigung des hellenistischen Kerygma von Christus, dessen wesentlicher Inhalt der Christusmythus ist, wie wir ihn aus Paulus kennen (bes. Phil 2,6ff; Röm 3,24), mit der Tradition über die Geschichte Jesu".

162) Vgl. S. Schreiber, a.a.O. 154

163) Vgl. W. Wrede, Das Messiasgeheimnis in den Evangelien, Göttingen ^{4}1969; S. Schreiber, a.a.O. 155; J. Gnilka, a.a.O. 146; J. Blinzler, a.a.O. 75

164) Vgl. J. Blinzler, a.a.O. 75; Ph. Vielhauer, Erwägungen 2oof: "Doch auch die Theorie vom 'Messiasgeheimnis' ist wohl nicht ganz in Wredes Fassung zu übernehmen. Zunächst dürfte ihr Verständnis als Apologetik zu eng sein und dem markinischen Sinn nicht gerecht werden. Ferner hat die formgeschichtliche Forschung gezeigt, daß der von Mk vorgefundene und verarbeitete Traditionsstoff nicht 'unmessianisch', sondern schon von bestimmten christologischen Vorstellungen geprägt war; das gilt besonders von den

sich der Geheimnischarakter des Evangeliums vielmehr auf die gesamte Darstellung des Auftretens Jesu als auf den verborgenen und epiphanen Gottessohn, der im Prozeß der Offenbarung seines wahren Wesens auf Widerstand und Mißverständnis stößt.[165]

Bei der Entfaltung seiner Verhüllungstheorie verwendet Markus einmal eine sich in den Erzählperikopen wiederkehrende Redestruktur, in der Jesus von Geheilten, von den Dämonen oder von den Jüngern als der Heilige Gottes bekannt wird, er sie aber darüber zum Schweigen verpflichtet.[166] Diese Redestruktur - bzw. Schweigegebote - beherrscht stark den ersten Teil des Evangeliums. In einer Reihe von Wundererzählungen geschieht es wiederholt, daß Jesu wahre Würde und wahres Wesen zum Durchbruch kommen, und die Dämonen, die ihn erkennen, fallen vor ihm nieder mit dem Ausruf: "Du bist der Sohn Gottes (3,11f; vgl. 1,24.34)". Die Jünger erfahren unmittelbar seine wundertätige Kraft, vor allem die drei, die bei der Auferweckung der Jairustochter (5,4o) und bei der Verklärung (9,9) Zeugen seiner verborgenen Herrlichkeit gewesen waren. Die geheilten Aussätzigen (1,44), Taubstummen (7,33), Blinden (8,32) erkennen die heilende Macht seines Tuns; aber auf ihr Wissen reagiert Jesus mit strengstem Verbot, seine sonst unbekannte Identität und Würde zu veröffentlichen. Die unreinen Geister läßt er nicht über ihn reden (1,34). Dem geheilten Aussätzigen

---

Wundererzählungen und der Leidensgeschichte. Schließlich ist die Terminologie - 'Messiasgeheimnis' und 'messianisch' - unpräzis und gibt zu Mißdeutungen, meist unterschwelliger Art, Anlaß."

165) Vgl. J. Blinzler, a.a.O. 74

166) Vgl. ebd. 75f; J. Gnilka, a.a.O. 146-148

gebietet er: "Gib acht, daß du es niemandem sagst!" (1,44). Auch den Jüngern schärft er in Bethsaida ein, sie sollten mit niemandem über ihn sprechen, nachdem Petrus zu dem Bekenntnis gelangte: "Du bist der Messias" (8,29). Bei all diesen Maßnahmen Jesu, den Widerhall seines Wirkens zu dämpfen, erfolgt gerade das Gegenteil. Die Betreffenden fangen gleich an, "vieles zu erzählen und die Sache weiterzutragen" (1,45). Und "je mehr er es ihnen gebot (zu schweigen), desto mehr verkündeten sie es" (7,36).

Im Kontext dieser Spannung von Offenbarung und Verhüllung des Wesens Jesu bedient sich Markus eines zweiten Aufbauprinzips seiner Schrift, nämlich der Parabeltheorie. Hier geht es um das Rätselmotiv vieler Gleichnisse, wobei man mit dem Problem konfrontiert wird, ob Jesus dem Volk die Gottesreichgleichnisse in unerklärlicher Weise eigentlich nicht verständlich machen will, oder gar sie ihm bewußt verdunkelt (4,11f). Hinzu kommt noch das Moment des mächtigen Jüngerunverständnisses, das Markus auch in das Schema dieses Geheimnisses einbaut.[167] Die Jünger, die eine intensive Unterweisung von Jesus im zweiten Teil des Evangeliums bekommen, reagieren mit Unglauben (4,34; 7,17f; 9,3of.33; 1o,1o). Das Jüngerversagen - Verrat und Flucht als Ausdruck dieser Verständnislosigkeit - bringt Markus in der Erzählung der Passionsgeschichte massiv zur Sprache. Der zwielichtige Charakter der markinischen christologischen Darstellung, den Markus mittels der Schweigegebote, der Parabeltheorie und des Jüngerunverständnisses wirkungsvoll gestaltet, hat M. Dibelius mit Recht dazu veranlaßt, das erste Evangelium als das "Buch der geheimen Epiphanien" zu bezeichnen.[168]

---

167) W. Wrede hat bezüglich des Messiasgeheimnisses drei große Aussagenkomplexe interpretiert: Schweigegebote, Parabeltheorie und Jüngerunverständnis. Vgl. a.a.O. 22-114

168) Vgl. M. Dibelius, Die Formgeschichte des Evangeliums, Tübingen ^{2}1933, 232

Es ergibt sich nun von selbst die Frage, was eigentlich Markus mit seiner Geheimnistheorie bezwecken will. Diese ist immer noch ein Fragezeichen in der markinischen Forschung. Die Lösung Wredes und Bultmanns geht darauf hin zu zeigen, daß hinter Markus eine Urgemeinde stehe, die Jesus als Messias und Gottessohn bekenne. Ihr Jesusbekenntnis aber lasse sich nicht durch irgendeine Überlieferung, daß der irdische Jesus sich als solcher verstanden habe, belegen. Ihr Unbehagen darüber habe sich durch die Erklärung: der irdische Jesus habe seine Messianität bewußt geheimgehalten, aufheben lassen.[169]

Blinzler dagegen vertritt die Auffassung, mit der Geheimnistheorie versuche Markus, "das Ärgernis des Kreuzes zu erklären". Denn für Markus sei Jesus von Anfang an, und nicht erst nach der Auferstehung, der Sohn Gottes. Aber das Problem tauche auf, wieso denn Jesus, wenn er in der Tat als der Sohn Gottes aufgetreten wäre, verworfen und zum Kreuze verurteilt werden könnte. Markus konzipierte deshalb nach Blinzler, um diese Frage zu lösen, Jesu irdischen Weg als den Weg des verborgenen Gottessohnes, der bei seiner Selbstoffenbarung auf Unglauben und Widerspruch stößt. Durch diesen Unglauben, dem Jesus auf allen Ebenen begegnet, macht Markus Jesu Verwerfung und sein Ende am Kreuz begreiflich.[17o]

Eine dritte Lösungsmöglichkeit bietet J. Gnilka, der im markinischen Geheimnismotiv die Grundausrichtung auf das Künden und Verkünden hin erblickt. Für ihn haben

---

169) Vgl. R. Bultmann, Die Frage nach dem messianischen Bewußtsein Jesu und das Petrusbekenntnis, in: ZNW 19, 1919-192o, 165-174, spez. 165-169

17o) Vgl. J. Blinzler, a.a.O. 77

die Schweigegebote nur Sinn bis zu einem bestimmten Punkt: Ostern. So berichtet nämlich der Evangelist in der Verklärungsperikope 9,9: "Als sie vom Berge herunterstiegen, befahl er ihnen, sie sollten niemanden erzählen, was sie gesehen hatten, bis der Menschensohn von den Toten auferstanden sei". In der nachösterlichen Situation des Markus geht es also darum, gerade die Schweigegebote zu durchbrechen, um allen Völkern die Frohbotschaft des Evangeliums zu verkünden. Die Geheimnistheorie diene Markus vorzüglich also dazu, die Kerygmatisierung von vorgegebenen Traditionen und die Belehrung der Gemeinde zu leisten.[171]

Nachdem wir Markus' Darstellungsprinzip im Modus von Offenbarung und Verhüllung in seinem Evangelium einigermaßen umrissen haben, käme nun zur Aufschlüsselung seiner Christologie die Beachtung der markinischen Thematik überhaupt in Frage. Wichtig dafür ist das seit 6o Jahren erkannte Forschungsergebnis M. Kählers[172], der die Evangelien als "Passionsgeschichten mit ausführlicher Einleitung" nennt. Seine Feststellung trifft im strengen Sinn nur das markinische Werk, wie aus den Arbeiten von Dahl, Marxsen und Bornkamm in den letzten Jahren hervorgeht.[173] Der Aufbau des markinischen Evangeliums zeigt deutlich, daß die Passionsgeschichte die eigentliche Thematik und den Höhepunkt des Ganzen bildet. Kreuz und Auferstehung sind die eigentliche Krönung der Geschichte Jesu und die eigentliche Offenbarung. Von diesem Höhepunkt aus greift Markus auf die

---

171) Vgl. J. Gnilka, a.a.O. 148-153

172) Vgl. M. Kähler, Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus, München ^{3}1961, 6o

173) Vgl. N.A. Dahl, Die Passionsgeschichte bei Matthäus, in: NTS II 1, 1955-1956, 28f; W. Marxsen, Der Evangelist 17; G. Bornkamm, Synoptische Evangelien, in: RGG^{3} II, Sp. 761

Tatsachen des Lebens Jesu und schafft die eigentümliche Vermittlung zwischen dem auf Erden Gekreuzigten und dem Auferstandenen.[174] Aus dieser Sicht des Ineinander vom irdischen Jesus und dem in einer neuen Lebensdimension auferstandenen Herrn heraus läßt sich noch tiefer in das Phänomen der Enthüllung und Verhüllung in der Gestalt des markinischen Jesus blicken. Um mit Gnilka zu sprechen, wird man daraus schließen können,

> "daß Jesus als der Gekreuzigte und Auferstandene die Mitte der markinischen Christologie bildet ... Die Verkündigung von Jesus, dem Gekreuzigten und Auferstandenen, greift Markus in der Weise auf, daß er sie mit den Traditionen vom Reden und Handeln des irdischen Jesus verknüpft. Dieses Ineinander zweier Perspektiven bedingt im letzten die Ambivalenz, die den gleichzeitigen Eindruck von Latenz und Epiphanie hervorrief"[175].

Mit diesen Ausgangsüberlegungen haben wir das Fundament für das Verständnis der markinischen Christologie gelegt. Wer Jesus für Markus ist, wird nun im folgenden Abschnitt näher zu erläutern sein.

---

174) Vgl. S. Vierzig, Das Markus-Evangelium im Unterricht. Eine Einführung in das historisch-kritische Bibelverständnis, Kassel 1970, 37: "Markus hat also das Evangelium vom Ende, vom Höhepunkt her konzipiert." Vgl. M. Horstmann, Studien zur markinischen Christologie. Mk 8,27-9,13 als Zugang zum Christusbild des zweiten Evangeliums, Münster 1969, 14. Sie bestätigt in ihren Studien neu, daß Markus "erstmalig die Leidensgeschichte mit den übrigen Jesus-Traditionen verband und so die neue Literaturgattung des εὐαγγέλιον schuf".

175) J. Gnilka, a.a.O. 153

Der verborgene und epiphane Sohn Gottes[176].

Wer Jesus ist, gilt im Markusevangelium als eine fundamentale Leitfrage. "Wer ist dieser?" rufen das Volk und die Jünger in Staunen aus (1,27; 4,41). "Für wen halten mich die Leute?" fordert Jesus selber die Zwölf heraus (8,27). Die Antwort auf diese Frage, wer Jesus von Nazareth wirklich war, konzipiert Markus für seine Gemeinde neu durch eine Reihe von christologischen Aussagen, die im Lichte des Osterglaubens und in der Offenbarkeit des Geistes nach Ostern eine "christliche" Qualifizierung erfahren.[177] Sie sind meist in den von Markus verwendeten Würdeprädikaten eingebettet, die er ohne Rücksicht auf ihre verschiedenen Traditionsursprünge und inhaltlichen Nuancen miteinander identifiziert und in Jesu Person zusammenbringt. Zunächst muß jedoch vorangestellt werden, daß Jesus für Markus ohne Zweifel eine konkrete geschichtliche Gestalt ist, der "Nazarener" (1,24; 14,67; 16,6), der "Zimmermann", der Sohn der Maria (6,3), der von seinen Landsleuten anerkannte "Rabbi" (4 mal) und "Lehrer" (12 mal). Die menschlichen Züge, mit denen Markus ihn zeichnet, besitzen eine unmittelbare Frische, wie wenn Markus bezeugt, daß er mitleidet (6,34; 8,2), zornig oder traurig wird (3,5), enttäuscht seufzt (8,12) und am Kreuz aus Verzweiflung und Todesangst schreit (15,34). Markus bringt geradezu spontan diese Menschlichkeit Jesu zum Ausdruck, was bei den anderen Evangelisten weniger hervortritt. Jedoch qualifiziert er sie mit einer unerfaßbaren Einmaligkeit, die Jesus als Mensch unter Menschen zu einem ganz anderen macht.[178] Um diese Singularität

---

176) Formuliert im Anschluß an W. Thüsings Vorlesungen über die Christologie, Münster WS 1970/71

177) Vgl. J. Gnilka, a.a.O. 152f

178) Vgl. J. Blinzler, a.a.O. 79

zu sichern, greift er eben die schon genannten Prädikate auf in der Absicht, die Selbstoffenbarung des Gekreuzigten und Auferstandenen mit neuer Sinnhaftigkeit zu bezeugen. Die Prädikate Jesu bei Markus gewinnen deshalb nur ihr volles Gewicht, wenn sie aus dem Lebensgrund der Sache, aus der Mitte der markinischen Botschaft abgelesen werden.

Markus spricht von Jesus als dem Messias, ein Ausdruck, der seiner Herkunft nach aus der Königstheologie des Alten Testamentes stammt. Er bedeutet soviel wie "gesalbt", d.h. griechisch "christos", und er kommt allen Gestalten im Alten Testament zu, die im Auftrag Jahwes zur Rettung des Volkes und des Glaubens Israels in das Amt eingesetzt werden. Ein klassisches Beispiel ist der erwählte und gesalbte König Israels, dem in Ps 2,7 zugerufen wird: "Die Völker gehören Dir zu Erbe, die Welt ist dein, du magst sie zerschmettern und sie zertrümmern wie Töpfergeschirr." Diese Vorstellung von der Weltmacht und dem Sieg des Messias über die Völker der Erde zeigt, daß das ganze Israel auf den endzeitlichen Messiaskönig wartete. Der Messiastitel kommt bei Markus siebenmal vor, zweimal an Höhepunkten seines Evangeliums, nämlich im Petrusbekenntnis in Caesarea Philippi (8,27) und beim Prozeß Jesu vor dem Hohen Rat (14,61). Daß Markus Jesus als Messias bezeichnet, bedeutet soviel, daß dieser "der im Alten Testament verheißene und von Israel seit Jahrhunderten erwartete Heilbringer ist"[179]. Allerdings weist die markinische Messiasvorstellung die Tendenzen eines politischen Verständnisses zurück.

---

179) Ebd. 80; vgl. W. Wrede, a.a.O. 76f: "Nach diesen Ausführungen kann denn nicht mehr zweifelhaft sein, wie Markus den Namen Messias, χριστός gemeint hat. Er ist ihm gerade so wenig ein bloß theokratischer Name und gerade so sehr eine Bezeichnung des übernatürlichen Wesens Jesu wie der Titel Sohn Gottes."

Daneben versteht Markus auch Jesus als den Davidssohn (1o,47; 11,9), der bei seinem Einzug in Jerusalem umjubelt wird: "Gesegnet der da kommt im Namen des Herrn, gesegnet das kommende Reich unseres Vaters David." Der gekommene Jesus ist demnach die Erfüllung der alttestamentlichen Prophezeiungen über den verheißenen Herrscher aus Davids Stamm, auch wenn er von den nationalpolitischen Erwartungen der Juden abgewichen ist. Darüber hinaus gilt für Markus Jesus als der Menschensohn. Die Identität zwischen beiden nimmt der Evangelist als Selbstverständlichkeit an, obwohl Jesus immer nur in der dritten Person vom Menschensohn redet. Dieser geprägte Würdetitel, der nur im Munde Jesu auftaucht, hat von allen seiner Worte die eingehendste Untersuchung erfahren.[18o] Zur Echtheitsproblematik der vierzehn Menschensohnstellen im Markusevangelium gehen immer noch die Meinungen auseinander. Sicher ist aber, daß Jesus von Markus als der Menschensohn gewürdigt wird, d.h. als der eschatologische Richter, der am Ende der Zeiten kommen und zur Rechten Gottes sitzend (14,62) sein Richteramt in Macht und Herrlichkeit ausüben wird (13,26).

Nach diesem kurzen Hinweis auf die drei Würdeprädikate: Messias, Davidssohn und Menschensohn, die in der markinischen Darstellung eine bedeutende Rolle spielen, kommen wir zur Erörterung eines letzten Titels, der als das Spezifikum der markinischen Christologie vielfach

---

18o) Vgl. u.a. H.E. Tödt, a.a.O.; Ph. Vielhauer, Gottesreich und Menschensohn in der Verkündigung Jesu, in: Aufsätze zum Neuen Testament, a.a.O. 55-91; ders., Jesus und der Menschensohn, ebd. 92-14o; E. Schweizer, Der Menschensohn. Zur eschatologischen Erwartung Jesu, in: ZNW 5o, 1959, 185-2o9

angenommen wird: nämlich Jesus als der verborgene und epiphane "Sohn Gottes". Auf das markinische Verständnis dieser Bezeichnung wollen wir näher eingehen, denn sie soll nach Vielhauer und Schreiber der für Markus wichtigste Hoheitstitel sein, und nach Lohmeyer ist sie für Markus der Name, "der am zutreffendsten Gestalt und Würde Jesu beschreibt"[181].

Wie ist der Begriff "Sohn Gottes" bei Markus zu verstehen? "Sohn Gottes" galt im Alten Testament als ein messianischer, jedoch ungebräuchlicher, Titel aus der Königstheologie (Ps 2,7; 2 Sam 7). Seitdem David die Nathanverheißung zugesprochen wurde, wartete das israelitische Volk auf den Davidssohn, dem diese Verheißung zuteil und der das Volk in Ehre unter den Völkern regieren würde. Denn Jahwe hat versprochen, daß er den König zu seinem Sohn machen würde im Sinne von 2 Sam 7,13f: "Ich will ihm Vater und er wird mir Sohn sein."[182] Bei diesem Sohnesverhältnis zu Gott geht es deutlich um ein Bild für die Wahl, Beauftragung und väterliche Führung des Gottessohnes durch Gott.[183] Ein Überblick über die Gottessohn-Stellen im Markusevangelium zeigt fünf markante Passagen, in denen der Ausdruck "Gottessohn" vorkommt: zweimal als Ausrufe der unreinen Geister (3,11; 5,7), dann in der Gerichtsverhandlung Jesu vor dem Hohen Rat (14,61f), im Bekenntnis des heidnischen Hauptmannes unter dem Kreuz (15,39) und in der Überschrift des Buches (1,1). Drei gewichtige Passagen enthalten den Begriff "mein (geliebter) Sohn": die Epiphanie bei Jesu Taufe (1,11), die Verklärungs- (9,7) und die Parusierede (13,32). Nun besteht in der

---

181) Vgl. E. Lohmeyer, Das Evangelium des Markus, Göttingen ^{17}1967, 4; Ph. Vielhauer, Erwägungen 2o1; J. Schreiber, a.a.O. 163

182) Vgl. E. Schweizer, Jesus Christus 2o

183) Vgl. J. Blinzler, a.a.O. 81

gegenwärtigen Forschung die ganze Problematik darin, ob die markinische "Gottessohnschaft" eine bloße Funktionsaussage ist im Sinne einer adoptianischen Christologie, oder ob sie schon eine für eine Wesensbestimmung hin offene Christusaussage ist.

Zunächst verdient die Stellungnahme Ph. Vielhauers Beachtung, der stark vom traditionsgeschichtlichen Befund ausgeht und darauf sein Urteil baut. Er entdeckt im markinischen Verständnis einen zweifachen Sinn vom "Gottessohn": einmal soll die Vorstellung des griechischen "theios aner" (Gottmensch) im Jesusbild gemeint sein, und ein anderes Mal soll damit die Gestalt des davidischen Königs in seiner Macht und Herrlichkeit ausgesagt werden. Die Uneinheitlichkeit der inhaltlichen Bestimmung und Verwendung des "Gottessohnes" bei Markus erklärt die besondere Schwierigkeit seiner Auslegung. Zur Deutung dieses grundlegenden Begriffes untersucht er drei wichtige Gottessohn-Stellen auf ihre geläufige inhaltliche Interpretation hin und dann auf ihren Gebrauch bei Markus. Zunächst bezieht er Markus 14,61.62 ein; die drei zentralen Christustitel sind enthalten in der Frage des Hohenpriesters: "Bist Du der Messias, der Sohn des Hochgebenedeiten?"; und in Jesu Antwort: "Ich bin es. Und ihr werdet den Menschensohn zur Rechten der Kraft sitzen und auf den Wolken des Himmels kommen sehen". Diese Häufung von Hoheitstiteln in einer dramatischen Szene des Passionsberichtes verrät eine starke christologische Reflexion auf seiten der Gemeinde, die von Markus aufgegriffen wird. Hier kommen die Prädikate Messias, Sohn des Hochgebenedeiten und Menschensohn auf einmal zusammen, obwohl sie bekanntlich verschiedenster Art und Herkunft sind, denn Markus will diese selbständigen Überlieferungsstücke auf Jesu Person hin konzentrieren.[184] Folglich hat diese

184) Vgl. Ph. Vielhauer, Erwägungen 2o3f

Stelle eine fortgeschrittene christologische Entwicklung anzubieten. Nach Vielhauer hat Mk 14,61f

> "eine wichtige Funktion im Ganzen des Mkev; Jesus bekennt sich vor der höchsten Instanz des jüdischen Volkes offen zu seiner wahren Würde. Es ist daher kein Zufall, daß hier die drei wichtigsten Titel, die sonst nur je einzeln in verschiedenen Traditionsstücken auftreten, miteinander identifiziert werden: 'Sohn des Hochgelobten' ist Apposition zu ὁ Χριστός, und ὁ Χριστός wird durch 'Menschensohn' aufgenommen"[185].

Wie nun das Zueinander dieser drei Prädikate zu verstehen ist, versucht Vielhauer zu klären. Er weist darauf hin, daß in Mk 14,61f das Bekenntnis zu Jesu Messianität mit dem Begriff "Gottessohn" als Apposition versehen wird, der ursprünglich durchaus kein Messiastitel, sondern Königstitulatur war, und ihm dadurch "messianische" Interpretation verleiht. Ferner zeigt die Perikope die eindeutige Verschmelzung von Messias- und Menschensohn-Vorstellungen, und die Identifikation der beiden Gestalten, die erst im Christentum auftritt, weist Jesus als Menschensohn = Weltrichter auf. Vielhauer konstatiert zum Schluß: 'Sohn des Hochgelobten' ist hier Königstitulatur, nicht Wesensbestimmung, und charakterisiert Jesus als den eschatologischen himmlischen Messiaskönig.[186] Auch in Mk 1,9-11, der zweiten zu berücksichtigenden Gottessohn-Stelle, erkennt Vielhauer jüdisch-hellenistisches Material wieder. Er glaubt, daß der relevante christologische Satz 11b: "Du bist mein geliebter Sohn, an dir habe ich Wohlgefallen", "nach Form und Inhalt eine Adoptionsformel" ist, der Ps 2,7 zugrundeliegt.[187] Deshalb gilt "mein Sohn = Gottessohn" nicht als Bezeichnung des

---

185) Ebd. 2o3
186) Vgl. ebd. 2o6
187) Vgl. ebd. 2o3-2o6

"theios aner", sondern in der Linie des Verständnisses von Ps 2,7 als Königstitulatur. Der eschatologische Hintergrund von V. 1o.11a läßt die Deutung zu, daß der Zeitpunkt von Jesu Taufe ein eschatologisches Ereignis datiert, in dem Jesus in seine Funktion als König der eschatologischen Heilszeit von Gott eingesetzt wird, und zwar schon zu Beginn seines Heilswirkens und nicht erst bei der Auferstehung.[188] Nach Vielhauer hat Markus dieses jüdische Verständnis übernommen.

Ebenso aufschlußreich wie die Taufgeschichte ist die Verklärungsperikope Mk 9,2-8. Vielhauer interpretiert die markinische Gottessohnschaft hier wiederum nach der Auffassung einer königlichen Bezeichnung.[189] Dieses Verständnis der Gottessohnprädikation als Königstitulatur (Mk 9,7) steht jedoch im Unterschied zu der Meinung anderer bedeutender Exegeten wie Hahn und Wrede, die darauf bestehen, daß Jesus "hier seinem Wesen nach Sohn Gottes"[19o] ist.

Die letzte Stelle in dieser Reihe der Gottessohnaussagen ist das Wort des Centurio unter dem Kreuz (Mk 15,39): "Wahrhaftig dieser Mensch war Gottessohn!" Vielhauer betrachtet dieses Bekenntnis eines Heiden im Ganzen der Kreuzigungserzählung und erkennt wiederum darin die Bedeutung einer Königstitulatur. Diese Akklamation des Centurio bildet einen eigenen Höhepunkt in der Kreuzigungsszene, und zwar gilt sie als der Gipfel bei der Steigerung der Darstellung von Jesu Würde. In diesem Steigerungskonzept wird Jesus zuerst als König der Juden (15,26) auf der Kreuzesinschrift, dann als Messias und König Israels im spöttischen Spiel der Juden (15,32) und zum Schluß als Sohn Gottes im Ausruf

---

188) Gegen Hahn, a.a.O. 34off, der in der Taufgeschichte den Antritt des "Knechtes Gottes" in sein eschatologisches Amt erblickt.

189) Vgl. Ph. Vielhauer, Erwägungen 2o7f

19o) F. Hahn, a.a.O. 336; vgl. W. Wrede, a.a.O. 161

des Centurio (15,39) gekennzeichnet. Vielhauer führt das Ergebnis dieser Perikope aus: "Es geht aus dem Kontext m.E. hervor, daß Mk Jesu Gottessohnschaft hier nicht als Wesensbestimmung, sondern als Würde, als Bezeichnung des eschatologischen Königs verstanden hat."[191]

Im Hinblick auf diese bestehende Schwierigkeit unter den Kritikern, das markinische Verständnis der Sohnschaft Jesu deutlich herauszustellen, scheint J. Gnilkas Einsicht über die Mitte der markinischen Christologie sehr beachtenswert. Er ist der Meinung, daß der christologische Ausgangspunkt des Markus das Passions- und Ostergeschehen gewesen sein muß, das ein so unbegreifliches Geheimnis in sich trägt, daß die Erzählung und die Aussagen über sein irdisches Wirken den Charakter des Unbegreiflichen gewinnt. Gerade in bezug auf Jesus als den Gottessohn pendelt der markinische Blick hin und her zwischen dem Alten Testament und Ostern. Das Alte Testament hat die Gestalt des Sohnes Gottes als endzeitlichen König geliefert, aber eine Komponente hat diese Vorstellung qualitativ neu bestimmt, die Gestalt des auferstandenen Jesus.[192]

So entsteht tatsächlich aus der Natur der Sache selbst in der Spannung von Offenbarung und Verhüllung die richtungsverschiedene Auslegung der Sohnschaft Jesu im Markusevangelium.

Am Schluß dieses Überblicks wird eins deutlich: die markinische Schrift bedeutet einen entscheidenden Punkt im Prozeß der Christologisierung; ihre spezifische Christologie hat eine Integration des Glaubens für das damalige Gemeindeleben der Christen geschaffen.

---

191) Ph. Vielhauer, Erwägungen 2o9f

192) Vgl. J. Gnilka, a.a.O. 153

1.512 Das Christusbild des Matthäus: Jesus, der Verkünder des Gotteswillens und der Kyrios inmitten der Jüngergemeinschaft[193]

Die Gemeindesituation im Matthäusevangelium läßt sich allgemein durch eine starke Auseinandersetzung mit dem Judentum charakterisieren. Diese Lage bestimmt sicherlich zum großen Teil das Verkündigungsinteresse des Evangelisten, dessen Adressaten nach altkirchlicher Überlieferung den Kreis der Judenschristen in der Urkirche bildet.[194] Innere polemische Zusammenhänge in der matthäischen Schrift lassen darauf schließen, daß ein Kampf der Urkirche mit der jüdischen Umwelt im Gange ist, in dem gleichsam ihre immer noch junge christliche Existenz radikal in Frage gestellt wird. Deshalb greift Matthäus zur Rechtfertigung des Glaubens

---

193) Formuliert im Anschluß an W. Thüsings Vorlesungen über die Christologie, Münster WS 1970/71

194) Vgl. K.H. Schelkle, Das Neue Testament. Eine Einführung, Rottenburg 1963, 53f; H. Geist, Jesusverkündigung im Matthäusevangelium, in: Jesus in den Evangelien, a.a.O. 106; R. Hummel, Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäusevangelium, München 1963, 9; G. Strecker, Der Weg der Gerechtigkeit. Untersuchung zur Theologie des Matthäus, Göttingen 1962, 29-37. Er vertritt die These S. 34f: "Die jüdischen Elemente des Evangeliums reichen zur Behauptung des matthäischen Judenchristentums nicht aus. Es hat sich vielmehr gezeigt, daß die für den Redaktor charakteristischen Aussagen eine Distanz nicht nur zum palästinischen, sondern zum Judentum überhaupt erschließen lassen ... Die unjüdischen, hellenistischen Elemente der Redaktion legen nahe, den Verfasser dem Heidenchristentum zuzuordnen ... Aber nicht zu leugnen sind die Spuren jüdischen bzw. judenchristlichen Gedankengutes, die oben der Gemeindeüberlieferung eingeordnet wurden ... Wie verhalten sich das heidenchristliche und das judenchristliche Element zueinander? Schwerlich handelt es sich um zwei innerhalb der Gemeinde voneinander abgegrenzte Gruppen; denn von Polemik der einen Seite gegen die andere

auf das übliche Mittel, das zur Zeit im Judentum erforderlich und offiziell angewandt wurde, nämlich den Schriftbeweis. Reflexionszitate durchziehen das ganze Evangelium gerade an den Stellen, wo es darum geht, Jesus als den Messias Israels auszuweisen.[195] Das matthäische Werk ist somit von der Härte dieser Auseinandersetzung geprägt. Seine Absicht ist weit weg davon entfernt, nur eine Jesusschrift für die Nachwelt zu hinterlassen, sondern es liegt ihm daran, die Judenchristen zu erreichen und ihnen überzeugend nahezubringen, daß ihr Herr Jesus Christus der vom jüdischen Volk verworfene Erlöser und König Israels ist, in dem alle Verheißungen ihr Ziel haben und ihre Vollendung finden. Dieser Herr und Messias wendet sich jetzt dem neuen Gottesvolk der Kirche zu, ruft es und erwählt es zu seinem Dienst an der Welt.[196] Er selbst bleibt mitten in der Gemeinschaft der Kirche als ihr Herr. Daß dieses Verständnis der Präsenz des Herrn in der Kirche der redaktionellen Arbeit des Matthäus zugrundeliegt, ergibt sich aus Mt 28,18-2o: "Mir ist alle Gewalt gegeben im Himmel und auf Erden. Darum gehet hin und machet sie zu Jüngern. Taufet sie auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes, und lehret sie alles zu halten ..." Aus diesem Auftrag des matthäischen Kyrios läßt sich die Entwicklung der Trennung der Christengemeinde vom damaligen Judentum und das sich

---

ist nichts zu bemerken. Wahrscheinlicher ist, daß die Judenchristen eine ältere Entwicklungsstufe des Gemeindelebens repräsentieren. Das erklärt, weshalb sich gerade in juridischen und liturgischen Aussagen ihr Einfluß nachweisen läßt, und stimmt zum größeren Rahmen der Entwicklung des Urchristentums ... Wenn es richtig ist, daß das judenchristliche Element zum Anfangsstadium der Gemeinde gehört und daß der Evangelist dem Heidenchristentum zuzurechnen ist, so ist damit eine Entwicklung angedeutet. Eine neue, heidenchristliche Generation löst das Judenchristentum ab."

195) Vgl. R. Hummel, a.a.O.

196) Vgl. K.H. Schelkle, a.a.O. 52

herausbildende Selbstverständnis der Kirche als selbständige Größe erkennen, das sich im Zug zur Heidenwelt hin mit einzigartiger Entschlossenheit ausdrückt.[197] Die Kirche sprengt nun die Schranken der jüdischen Welt und greift die Aufgabe der Missionierung der Völker auf (vgl. Mt 28,18-2o).[198]

Zu diesem zeitgeschichtlichen Hintergrund der matthäischen Gemeinde gehört unbedingt eine theologiegeschichtliche Komponente hinzu: die Parusieverzögerung, die zur allgemeinen Erfahrung der Kirche in den 8oer Jahren geworden ist.[199] Erst mit ihr löst sich der Prozeß der Neubesinnung auf die Identität der Kirche in der Gegenwart und in der nächsten Zukunft. Angesichts des Ausbleibens der Parusie ergibt sich nun die Problematik, wie sich die Kirche in der Zeit zwischen Ostern und Endzeit zu verhalten und in der Welt existenzfähig einzurichten hat. In dieser Auseinandersetzung sieht sich Matthäus notwendigerweise vor das historisch-eschatologische Problem des Christusgeschehens gestellt. Strecker charakterisiert die Situation, in der sich der Evangelienredaktor als Folge des Schwindens der Naherwartung befindet, folgendermaßen:

> "Der Blick weitet sich, nicht nur in Richtung auf die Zukunft, sondern auch auf die Vergangenheit. Die Zerdehnung der Zeit führt zu einem Historisierungsprozeß, der in der Ausgestaltung und Fixierung des 'Lebens Jesu' seinen Niederschlag findet."[2oo]

---

197) Vgl. G. Strecker, a.a.O. 3o: Ein Beispiel der Distanzierung der Kirche vom Judentum bietet das Streitgespräch über die Reinigung im Kap. 15,1-2o, in dem eine bewußte Ablehnung jüdischer Observanz zur Sprache gebracht wird; vgl. R. Hummel, a.a.O. 33

198) Vgl. G. Strecker, a.a.O. 33

199) Matthäus nimmt diese Parusieverzögerung wahr an solchen Stellen wie 24,48 und 25,5.

2oo) G. Strecker, a.a.O. 45; vgl. ebd. 87

Es erübrigt sich hier, noch einmal das Spannungsverhältnis von Glaube und Geschichte in den Evangelien zu erörtern. Denn wie die historische Forschung längst erkannt hat, sind die Evangelien einerseits keine primär berichterstatteten Geschichtsdarstellungen des Lebens Jesu, sondern Zeugnisse der Jünger, die durch eine gedeutete Erfahrung mit Jesus Christus den Glauben vermitteln wollen. Andererseits fallen auch diese Zeugnisse insofern unter die geschichtliche Kategorie, als die Vergangenheit des Lebens Jesu als solche bewußt reflektiert wird. Für den Evangelienredaktor Matthäus gilt diese historisierende Sicht als fundamentales Gestaltungsprinzip seiner Schrift.[2o1]

Wie gibt nun Matthäus einerseits durch seine historisierende Redaktion dem vergangenen Leben und Wirken Jesu eine neue Sinndimension für die Gegenwart der Gemeinde? Und wie bewahrt er andererseits unter den veränderten Verhältnissen die eschatologische Haltung der Christen, die ein konstitutives Moment der Botschaft Jesu ausmacht, auch jetzt in der gegenwärtigen Herrschaft des Herrn selber in seiner Gemeinde?

2o1) Vgl. ebd. 45.122.47: Diesen eschatologisch-historischen Ausgangspunkt nahmen auch H. Conzelmann bei seiner Untersuchung des Lukasevangeliums (vgl. S. 147, Anm. 22o dieser Arbeit) und W. Marxsen in seiner Arbeit an das Markusevangelium.

Die Frage nach dem Messias. Der matthäische Rückgriff auf das vergangene Leben Jesu wird im Unterschied zu Markus wesentlich durch seine "historisierende" Betrachtung bedingt. Wie kein anderer Evangelist nimmt er die Vorgegebenheit der Geschichte Israels als die Geschichte Gottes mit seinem Volk wahr und identifiziert nun Jesu Ort in dieser geschichtlichen Linie als den Ort der Erfüllung der göttlichen Verheißungen. Jesus ist für die matthäische Schrift der verheißene Messias und Erlöser Israels. Die Voranstellung des Stammbaums im Anfangskapitel fordert diese Annahme (1,1-17). Kurz: Was die Gestalt des Jesus von Nazareth angeht, so versucht Matthäus sie vor der Gemeinde als die auszuzeichnen, von der die Heilige Schrift des Alten Bundes als von dem kommenden Retter (Mt 1,21) gesprochen hat. Charakteristisch ist darin die Leidenschaft, mit der Matthäus alle messianischen Hoheitstitel auf Jesus, seine Lehre, seine Taten und sein Geschick überträgt und durch die Schrift legitimiert.[2o2] Es ist jedoch bei der Verwendung der alttestamentlichen Messiasprädikate auf Jesus offensichtlich, daß Matthäus keine Reflexion über das Zueinander dieser Prädikate macht. Er läßt sie in ihrer Vielfalt nebeneinander bestehen.

Die Freiheit, mit der Matthäus den irdischen Jesus mit allen vorhandenen Würdeprädikaten ausstattet, läßt sich aber nicht vom Alten Testament her legitimieren. Wie bei Markus geschieht das Phänomen der Übertragung in der Rückbesinnung auf das vergangene Leben Jesu. Der Standpunkt, von dem man zurückblicken kann, ist das Ostergeschehen, das alle Kategorien der Sprache sprengt. Das Titelschaffen für Jesus im Rückblick auf sein Erdenleben ist immer nur möglich gewesen, weil man die

---

2o2) Vgl. G. Bornkamm, G. Barth, H.G. Held, Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium, Neukirchen 196o, 29f; vgl. H. Geist, a.a.O. 1o9f

Identität des Irdischen und Auferstandenen ohne weiteres voraussetzte. Im Grunde bedeuten diese Titel bei Matthäus eine Rückprojizierung des Bekenntnisses der Gemeinde zum Auferstandenen in seine irdische Geschichte, so daß die Jesusverkündigung in der matthäischen Schrift lauten könnte: Der jetzt in der Gemeinde Herrschende ist der Kommende. Aber dieser Kommende ist auch der schon Gekommene.

Jesus, der Verkünder des göttlichen Willens. Die Tendenz, die irdische Geschichte Jesu vom Standpunkt des Osterglaubens der Gemeinde aus theologisch in ihrer höchsten Relevanz zu aktualisieren und schriftlich zu fixieren, ist sicherlich in allen Evangelien festzustellen. Fragt man jedoch bei jedem, unter welchem Blickwinkel seine je spezifische Christologie sich am greifbarsten zeigt, so ergibt sich bei Matthäus die Sicht des irdischen Jesus als Messias in seiner Funktion als Ausleger des göttlichen Willens, als Lehrer des göttlichen Gesetzes, in dem das Volk den Weg des Heils erblickt.[2o3] Formal kommt dieser matthäische Aspekt zum Ausdruck in der eigentümlichen Weise, wie Matthäus in die Markusvorlage eingreift, um seine Redekompositionen (Mt 5-7), die sogenannte Bergpredigt, in das Gesamtkonzept des "Lebens Jesu" einzubringen. Darin herrscht das Bild des Lehrers Jesus in seiner messianischen Aufgabe vor, den Willen Gottes im Anschluß an das alttestamentliche mosaische Gesetz zu verkünden und aufzurichten. Diese hohe matthäische Christologie wird hier nun eingehender behandelt.

2o3) Vgl. Bornkamm, Barth und Held, Überlieferung 33

Jesus ist zunächst wie auch bei Markus und Lukas der Bringer der Botschaft von der Gottesherrschaft, die in der charakteristischen matthäischen Formel zur "Herrschaft der Himmel" umformuliert wird. Matthäus berichtet 4,23=9,35: "Und er zog umher in ganz Galiläa, lehrte in ihren Synagogen und verkündigte das Evangelium von der Herrschaft und heilte jede Krankheit und jedes Gebrechen im Volk." Wie bei den anderen Synoptikern stehen also Jesu Heilungswunder im engen Zusammenhang mit seiner Botschaft und Lehrtätigkeit; schon auf der Ebene der Logienquelle gelten diese Wunder als Zeichen der Aktualität der Botschaft über diese Herrschaft. Kurz gefaßt: Jesu ganze Funktion, sein Lehren, Verkündigen und Heilen gehen dahin, seinem Volk die Gabe der Herrschaft der Himmel zu überbringen (vgl. 9,33; 11,2-6.19; 15,31).[204] Im Hinblick auf die Gemeinde moduliert jedoch Matthäus den Stoff der Überlieferungen zu kurzgefaßten Lehrgeschichten, in denen sich die Gemeinde als die Heilsbedürftige vor Jesu heilender Kraft wiedererkennt (vgl. 8,14f.28; 17,14-21 u.a.). In diesen Geschichten deutet Matthäus auf den in ihrer Mitte wirkenden Herrn und bringt dadurch das Vergangene in Relation zum Hier und Jetzt der Glaubenden. H. Geist erklärt diese Transparenz des geschichtlichen Heilandes für die Gemeinde wie folgt: "Einst hatte Jesus den Menschen, vorab den Ausgestoßenen, geholfen: Matthäus erzählt als seine beiden ersten Wunder die an einem Aussätzigen und an dem Knecht eines heidnischen Hauptmannes, ja Jesus verschafft sogar den Entrechteten Zugang zum Tempel (21,10-17). Dieser Jesus ist der gleiche, den nun die Gemeinde um sein Erbarmen anruft, dessen Vergebung (vgl. 9,8), Hilfe und Trost (9,2.22; 14,27; 17,7; 28,5.10) sie erfährt."[205] Das ganze Leben Jesu

---

204) Vgl. H. Geist, a.a.O. 112
205) Ebd. 114

ist in der matthäischen Sicht nun auf die Gemeinde hin geöffnet, damit die Gemeinde lerne, was es bedeutet, Jesus zum Herrn zu haben.

Es ist von hier aus leicht verständlich, daß Jesus für Matthäus in weit größerem Maße als für die anderen Evangelisten in seinem irdischen Leben als der Lehrer gilt. Deshalb räumt er der Verkündigung des irdischen Jesus einen breiten Platz ein, in dem er die Inhalte seiner Predigt weit und breit in einer Gegenüberstellung zum mosaischen Gesetz entfaltet. Damit hebt Matthäus sich von Mk 1,22, der nur das Faktum, daß Jesus lehrte, konstatiert und über die eigentliche Lehre weiter nichts sagt. Als Verkünder der Freudenbotschaft von der Herrschaft der Himmel erscheint Jesus als einer, der lehrt, welche Erwartungen und Einlaßbedingungen Gott an die Menschen stellt, die in sein Reich hereinkommen wollen. "Verkünden" und "Lehren" sind offensichtlich zwei Seiten der messianischen Aufgabe des matthäischen Jesus. Damit kommt ihm massiv eine Vollmacht zu, darüber Bescheid zu wissen, was wirklich Gottes Wille ist. Die Frage nach dem Willen Gottes gilt jedoch als eine Schlüsselfrage in der jüdischen Heilslehre, deren Garant und höchste Autorität das Gesetz des Mose und die Propheten sind. Wenn Jesus deshalb die Aufgabe der Auslegung des göttlichen Willens übernimmt und in eigener Vollmacht lehrt, so erhebt er einen ungeheuren Anspruch in seinem Auftreten, der das mosaische Gesetz in seiner Kapazität als Heilsweg radikal in Frage stellt. Die Stellung Jesu zum Gesetz kommt bei Matthäus klar an drei Stellen zum Ausdruck. In 5,18 sagt er: "Amen, ich sage euch nämlich: Bis Himmel und Erde vergehen, wird nicht ein einziges Jota oder ein einziges Häkchen vom Gesetz vergehen, bis alles geschieht." Oder 5,17: "Meint nicht, ich sei gekommen aufzulösen. Nicht bin ich gekommen aufzulösen, sondern zu erfüllen." Anders als bei Paulus (Röm 10,4)

steht der matthäische Jesus als Interpret der Gebote Gottes im mosaischen Gesetz. Demgegenüber ist sein Grundsatz nicht Aufhebung und Destruktion, sondern Erfüllung des Gesetzes und dadurch Aufrichtung des Willens Gottes auf Erden.

Was Jesus mit der Erfüllung des Gesetzes meint, ist offensichtlich anders als das, was das Rabbinat oder die offizielle Lehre darunter versteht. Hier entzündet sich der Kampf mit dem Judentum, denn Jesus entlarvt die übliche formale Praxis des Gesetzes als ein Negativum, als Heuchelei der Pharisäer (23,2f; 16,6.11), die kaum noch etwas mit dem ursprünglichen Willen Gottes zu tun hat. Worin besteht er nun? Die eigentliche Erfüllung des Willens Gottes sagen die Gegensatzpaare der Bergpredigt aus (5,21ff; vgl. 22,37-4o; 7,12; 23,23). Ihr Kern ist die Gottes- und Nächstenliebe, und ohne sie gibt es "das Gesetz und die Propheten" nicht (22,4o). Sie ist auch jene "bessere Gerechtigkeit", jene radikale Aufrichtung des Willens Gottes, die Jesus seinen Jüngern als Positivum des Gesetzes lehrt (5,2o). Bei Matthäus geht nochmals diese Forderung der "besseren Gerechtigkeit" für die Jünger Jesu auf die Gemeinde über. Denn Jesus ist jetzt nicht weniger der wahre Lehrer und Ausleger des Gesetzes für die Gemeinde, als er damals auf Erden für sein Volk war.

Jesu Funktion als Lehrer des gottgefälligen Gesetzes erschöpft sich jedoch nicht in seiner Verkündigung, denn Matthäus zeichnet den Weg Jesu selber als die konkrete Erfüllung seiner eigenen Lehre. Der erste bedeutende Akt Jesu am Anfang seines Wirkens, d.h. seine Taufe durch Johannes, geschieht schon im Namen jener besseren Gerechtigkeit, die er von seinen Nachfolgern fordert: "Laß es geschehen. Es geziemt sich für uns, alle Gerechtigkeit zu erfüllen." So zeigt Jesus den "Weg der Wahrheit Gottes" (22,16), den er nicht nur lehrt, sondern in persönlicher Liebe zu Gott und den

Menschen selber geht, auch wenn dieser Weg zum Untergang führt. So H. Geist: "Gerade die Passionsgeschichte des ersten Evangeliums betont den Weg Jesu als einen Akt freien Gehorsams. Freiwillig nimmt er seine Passion auf sich, er selbst leitet sie ein (26,1f.18.5o. 54). Wie in seinem ganzen Leben, so erfüllt er auch in der Passion die Schrift (26,52-54). So gibt Matthäus auch das zweite Gebet Jesu am Ölberg (26,42) mit der dritten Vaterunserbitte wieder (6,1o), um Jesus als den zu kennzeichnen, der Gottes Willen erfüllen möchte. Zu Recht wird Jesus von Matthäus in der Leidensgeschichte als der "Gerechte" bezeichnet (27,19.24), der auf Gott vertraut (27,42.43)."[2o6] Hinter dieser Darstellung des demütigen und gehorsamen Jesus, dem Willen Gottes treubleibend bis zur letzten Konsequenz, ist eine matthäische Katechese für die Gemeinde angedeutet. Jesu Weg gemäß dem Willen Gottes ist exemplarisch für die Christen, das heißt, daß ihre Zugehörigkeit zu diesem Herrn eine Nachfolge bedeutet, die unter Umständen auch den unbequemen Weg des Leidens nicht ausschließt, wenn es um die ganze Aufrichtung des Willens Gottes geht.

Dieser Gedanke der Leidensnachfolge ist allen Synoptikern gemeinsam. Es wird jedoch bei Matthäus besonders überliefert, daß die Gemeinde ihr Tun am Verhalten Jesu zu messen aufgefordert wird (11,27-3o): "Heran zu mir alle, die ihr euch abmüht und Lasten tragt, und ich werde euch zur Ruhe bringen; nehmt mein Joch auf euch und lernt von mir, denn ich bin geduldig und von Herzen demütig, und ihr werdet Ruhe finden für eure Seelen, denn mein Joch ist milde und meine Last ist leicht." Hier stehen nun Jesu deutendes Wort und seine Person als eine Größe im Mittelpunkt zum Vorbild für die Gemeinde.[2o7]

2o6) Ebd. 117

2o7) Vgl. ebd. 117f

Der Auferstandene als der Herr der Gemeinde. Der Historisierungsprozeß des Matthäus bezüglich der Geschichte des irdischen Jesus ist, wie wir gesehen haben, auf die Gemeinde hin orientiert. Er ist nicht Selbstzweck, sondern hat seinen Sinn in einem Bezug zum Gegenwartsverständnis der wachsenden Kirche. Denn eine historisierte Darstellung des Irdischen ist eine Rückschau, die das mächtige Wirken des Kyrios in der Zeit nach Ostern in der neuen Erfahrung der Parusieverzögerung in seiner Gemeinde transparent machen will.[2o8] Dieser Glaube an die lebendige Gegenwart des Herrn in der Gemeinschaft der Glaubenden ist der Einheitsgrund in allen Schriften des Neuen Testamentes. Er scheint aber bei Matthäus einen besonderen Akzent bekommen zu haben, denn es vollzieht sich bei ihm eine bewußte Reflexion über die Wirklichkeit "Kirche", wie der Gebrauch des Begriffs "ἐκκλησία" zeigt, der nur bei ihm vorkommt. Die Schlußverse des Evangeliums 28,18-2o besagen Fundamentales über das, was die Kirche konstituiert. Sie ist eine Gemeinde von Jüngern, die unter der Vollmacht des in ihrer Mitte weilenden Herrn einen Auftrag zu erfüllen und eine Verheißung zu erwarten hat am Ende der Weltzeit. Ob diese Schlußszene eine Sonderüberlieferung oder eine eigene matthäische Komposition ist oder nicht, ist nicht wesentlich; sie spiegelt das christliche Bekenntnis der Gemeinde wider, daß ihr Herr der Menschensohn ist, dem "alle Vollmacht im Himmel und auf Erden" (28,18) übertragen wird. Eine Ankündigung seiner Macht und Herrlichkeit fand schon in seinem Erdenleben statt, als er vor dem Hohenpriester sprach: "Aber ich sage euch: von jetzt an werdet ihr den Menschensohn sehen 'sitzend zur Rechten der Kraft' und 'kommend auf den Wolken des Himmels'" (26,64).

2o8) Vgl. ebd. 1o7f

In einer zweiten Perikope, die von dem Bekenntnis des Petrus in Cäsarea Philippi berichtet, begegnet man wieder einem Ausdruck christlichen Glaubens in einer Formel, die durch die matthäische Redaktion zu einem Stück Katechese wird. Das Bekenntnis des Petrus lautet: "Du bist der Messias, der Sohn des lebendigen Gottes." Hier trifft man den Anspruch Jesu im Munde des Petrus, der durch diesen gewichtigen christologischen Hoheitstitel interpretiert wird. Jesus läßt dieses Bekenntnis zu als Offenbarung des Vaters im Himmel und als eine Gelegenheit, feierlich den Bau der Kirche anzukündigen (16,18). In der Situation der Auseinandersetzung mit dem Judentum nach 7o ist dieses Gemeindebekenntnis zur Messianität Jesu ein besonderes Anliegen der matthäischen christologischen Darstellung. Es geht ihm darum zu konstatieren, daß die Erwartung des Volkes Israel auf den Messias und Erlöser sich in Jesus Christus erfüllt hat, deshalb seine Schriftbeweise durch Reflexionszitate und seine ausgiebige Verwendung der alttestamentlichen Messiastitel auf Jesus schon in seinem irdischen Leben (1,22f; 2,5f; 12,17-2o; 21,4f). Jesus wird im messianischen Sinne als "der christos" an mehreren Stellen bezeichnet (1,16f; 2,2.4; 16,16.2o; 23,1o; 26,68; 27,17.22). Er wird als der "Sohn Davids" (1,1-16), als der gerechte "Gottesknecht" des zweiten jesajanischen Buches und nicht zuletzt als der "König" (2,2; 21,5; 27,11.29.39.42) durch alttestamentliche Zitate ausgewiesen.

Die Messiasfrage hinsichtlich des Christus Jesus erhält bei Matthäus im Kontext der Heilsgeschichte des Volkes Israel ein entscheidendes Moment: ein Moment von Gnade und Gericht. Dadurch, daß Israel den Messias und seine Forderung ablehnt, verliert es nicht nur seine "heilsgeschichtlichen Prärogative", sondern zieht auch das Gericht auf sich herab.[2o9] "Sein Blut komme über uns

---

2o9) Vgl. G. Strecker, a.a.O. 158

und unsere Kinder" (27,25). Das Bundesvolk versagt in seiner Funktion, Heilsgemeinde zu sein. Indem es sich dem Heilbringer entgegensetzt bis zum bitteren Leiden, entsteht ein neues, ein wahres Israel, ein heilbringendes Bundesvolk gerade als Folge der im Messias gekommenen Gottesherrschaft (23,38-24,1). Dazu H. Geist: "Die Gestaltung des Eucharistieberichtes innerhalb der Passionsgeschichte zeigt, daß das Blut des unschuldigen und gerechten Christus zum wahren Bundesblut geworden ist (26,28). So erklärt die Passion Jesu die Existenz des wahren Israel, zu dem die Gemeinde des Matthäus zählt."[210]

Der tiefe Sinn des matthäischen Messiasverständnisses im Petrusbekenntnis läßt sich noch weiter aufschlüsseln durch den hinzugefügten Titel "Sohn Gottes".[211] Die Sohnschaft Jesu hat bei Matthäus eine andere Bedeutung bekommen als bei Markus, denn er wurde vom Geiste gezeugt (1,18-25) und gilt von Geburt an als der Sohn Gottes. Sein Verhältnis zu Gott, den er seinen Vater nennt, ist einzigartig, seine Gemeinschaft mit ihm total, wie der Jubelruf 11,27f ausspricht: "Alles ist mir von meinem Vater übergeben worden, und niemand erkennt den Sohn als nur der Vater, und den Vater erkennt niemand als nur der Sohn, und wem es der Sohn offenbaren will." Diesem personalen Verhältnis zum Vater, welches das biblische Wort "erkennen" zum Ausdruck bringt, bleibt Jesus in allen Situationen seines Lebens treu, bis zu seiner größten Versuchung am Kreuz (Spottszene). In dieses Verständnis der Gottessohnschaft ist nun bei Matthäus der Titel Gottessohn aufgenommen worden. Von hier aus ist die Messiashuldigung im MtEv zu begreifen, als Huldigung der Gemeinde an den Sohn Gottes (2,11; 14,33; 15,25; 2o,2o; 28,9.17). Die Gottessohnschaft Jesu ist darin eine wesentliche Kategorie für die Singularität der Person und Bestimmung Jesu.

---

210) H. Geist, a.a.O. 111

211) Vgl. ebd. 122f

Der kommende Weltrichter. Fragt man nun, wie sich die eschatologische Haltung der christlichen Gemeinde, die in den achtziger Jahren die Dringlichkeit der letzten Stunde weniger empfunden hat als die Christen der ersten Generation, in der Christusdarstellung des Matthäus ausgewirkt hat, so stößt man auf die andere Seite des christlichen Glaubensbekenntnisses. Jesus Christus ist nicht nur der machtvolle Herr der Jüngergemeinschaft. Er ist auch der noch kommende Weltrichter, der sich einmal aus seiner Verborgenheit heraustretend aller Welt offenbaren wird. Seine Herrlichkeit, die noch aussteht, wird sich bei der Ausführung des göttlichen Gerichtes enthüllen.

Es ist allerdings nicht so einfach, die Züge Christi in diesen christlichen Bekenntnissen durch genaue Einzelheiten anzugeben; denn die Identität des Irdischen mit dem Auferstandenen und mit dem wiederkommenden Menschensohn ist eine Selbstverständlichkeit bei Matthäus, so daß Geschichte und Glaube und Verheißung in wechselseitigem Verhältnis zueinander stehen. Was jedoch hinter der eschatologischen Vorstellung des kommenden Herrn im Matthäusevangelium steckt, soll hier kurz ausgeführt werden. Ein Moment dieser eschatologischen Zukunft steht fest: Wenn die Parusie kommt, kommt auch endlich die Himmelsherrschaft zu ihrer Vollendung in allen Bereichen des Lebens und der Schöpfung. Dann wird der Menschensohn kommen, in dessen irdischem Leben die Himmelsherrschaft angebrochen war, um nun seine Funktion als Weltrichter über Lebende und Tote auszuüben. So kann man mit H. Geist im Matthäusevangelium feststellen:

> "Bei Matthäus ist der Menschensohn überall mit Jesus identisch. Das Kommen Jesu als Menschensohn wird nur im Matthäus-Evangelium mit dem Wort 'Parusie' bezeichnet (24,3.27.37.39). Durch die Wahl dieses Begriffes ist das Kommen des Menschensohnes nicht auf das Verständnis

> einer bloßen Wiederkehr eingeengt, wie dies häufig in der späteren kirchlichen Literatur bis heute geschieht, Parusie bezeichnet vielmehr jenen Punkt, an dem die gegenwärtige Geschichte durch die dauernde Herrschaft Gottes überholt wird. Darum versteht Matthäus das Kommen des Menschensohnes als ein helfendes Kommen in der Bedrängnis der Gemeinde ... Die Parusie des Menschensohnes ist Gericht und Rettung zugleich."[212]

In plastischen Bildern stellt Matthäus die zukünftige Richtertätigkeit des Menschensohnes dar (25,31-46). Diese Gerichtsszene, in der er wie ein Hirt die Scheidung der Schafe rechts und links vollzieht, bringt im matthäischen Verständnis deutlich zum Ausdruck, worauf es im Grunde ankommt: man wird gerichtet nach seinem Tun. Radikale Mitmenschlichkeit, die barmherzig an Notleidenden handelt, die nicht fragt, ob Volks- oder Glaubensgenosse, ob wertvoller Mensch oder unwertes Leben, die liebt und nicht zögert, das eigene Leben zu gefährden - diese Mitmenschlichkeit, auch wenn sie offenbar mit dem Menschensohn nichts zu tun hat, ist ein echtes Bekenntnis zum Menschensohn. Von diesem Bekenntnis sagt Mt 25,35-45, daß es Heil und Unheil anrichtet. Es ist Maßstab des Gerichts.[213] Nicht nur die Bilder des Gerichtes verschärfen das eschatologische Bewußtsein in der Darstellung des Matthäus, sondern der ganze Komplex von Tod und Auferstehung steht schon unter dem Vorzeichen des auf den Wolken kommenden Herrn. Zahlreiche Anspielungen auf die Parusie in den Leidens- und Auferstehungsberichten zeigen, daß das Eschaton endgültig mit dem Auftreten und Schicksal Jesu angebrochen ist (26,2.18; 27,51; 28,2-5.18; 24,64). Nun beginnt die Herrschaft des Menschensohnes in der Welt, eine Herrschaft, die bei

---

212) Ebd. 119

213) Vgl. ebd. 12o

Matthäus von der Herrschaft des Himmels bzw. des Vaters zu unterscheiden ist. H. Geist meint: "Mit dem Passions- und Ostergeschehen ist die Welt und ihre Zeit dem Herrn der Gemeinde, dem Menschensohn, als Herrschaftsbereich übergeben (26,64; 13,38)."[214] In dieser Weltzeit jedoch wirkt sich diese Herrschaft im Verborgenen aus und wird zeichenhaft transparent gemacht durch die Präsenz der Jüngergemeinde bzw. der Kirche in der Welt. Die Kirche übernimmt nun die heilsvermittelnde Funktion, die Israel auszuüben erwählt und gerufen worden war. Sie setzt das Bringen der Botschaft von der Herrschaft der Himmel fort. Wenn am Ende der Zeiten die Herrschaft des Menschensohnes anbricht, zu der sich die Kirche als dessen sichtbares Zeichen zuordnet, dann wird die Übergabe der Herrschaft der Welt vom Menschensohn an Gott geschehen. In diesem Sinne muß auch der Schluß des Evangeliums verstanden werden.

Zusammenfassend läßt sich sagen: Vom Standpunkt des Gemeindebekenntnisses aus dargestellt, ist es nicht erstaunlich, daß das Bild Christi bei Matthäus Spannungsmomente des Irdischen und des Erhöhten trägt. Die Rückbesinnung des Evangelisten auf das vergangene Leben Jesu bricht immer die Schranken der Geschichte und weist auf den lebendigen Kyrios inmitten seiner Jünger hin. Dies ist die eine Seite. Die andere Seite, die Gegenwart der Gemeinde, tendiert dahin, ihre jetzige Existenz unter die Vollmacht des Herrn als in den Anfängen der irdischen Geschichte Jesu verwurzelt zu sehen.

---

214) Ebd. 121

1.513 Das Christusbild des Lukas: Jesus, "der das Erbarmen Gottes weitergibt"[215]

Der Verfasser des Evangeliums, das am Ende des zweiten Jahrhunderts mit der Überschrift "nach Lukas" versehen wurde, ist nach altkirchlicher Überlieferung ein Jünger der zweiten oder dritten Generation gewesen. Nach einer Reihe von biblischen Daten soll er auch ein Mitarbeiter des Apostels Paulus gewesen sein und dessen Begleiter in etlichen Missionsreisen (Apg. 16,1o; Kol 4,14; 2 Tim 4,11). Seine Schrift hat er für die griechischen Christen in Achaia bestimmt. Laut Vorwort 1,1-4 dieser Schrift beabsichtigte er, "allen Ereignissen" des Christusgeschehens "von den Anfängen an" sorgfältig nachzuforschen und der Reihenfolge nach aufzuschreiben. Gemeint ist seine Intention, den Anfangstraditionen nachzugehen. Diese Forschung ist ihm möglich gewesen, weil viele schon vor ihm Schriften über Jesus und sein Wirken verfaßt hatten. In anderen Worten, wollte er tatsächlich eine Quellenstudie und folglich Quellenkritik der ihm zugänglichen Schriften betreiben, um daraus Stoff für sein reichhaltiges Evangelium zu schöpfen. Er selber zählte ja nicht zu den Augen- und Ohrenzeugen der Begebenheiten Jesu und wußte sich von den Überlieferungen der Gemeinde abhängig. Die heutige Bibelkritik stellt diesbezüglich fest, daß Lukas die sogenannte Logienquelle und das Markusevangelium als Vorlagen für sein Werk benutzt hat.[216] Welches Interesse nun Lukas bewegt hat, der überlieferten Christusbotschaft erneut nachzugehen und sie als neue Herausgabe zu gestalten, wird uns nun eingehend beschäftigen. Diese läßt sich zum Teil durch einen Blick in die Situation der Kirche jener Zeit bzw. in den Jahrzehnten nach dem Tod des Apostels Paulus erschließen.

---

215) Formuliert im Anschluß an W. Thüsings Vorlesungen über die Christologie, Münster WS 197o/71

216) Vgl. K.H. Schelkle, a.a.O. 65-69

Die Lage der Kirche in den achtziger Jahren[217].

Die geschichtliche Entwicklung der Kirche zur Zeit der Abfassung des lukanischen Evangeliums charakterisiert sich im Vergleich zu Markus und Matthäus durch ein verändertes Zeitgefühl. Dieses Zeitmoment ist für eine Rückbesinnung auf die Verhältnisse der Kirche damals insofern wichtig, als es ein durchaus kritisches existentielles Problem für die Kirche mit sich brachte. Über die Erfahrung der Kirche in den 8oer Jahren ist im Evangelium des Lukas einiges abzulesen. Die Kirche hat z.B. erlebt, daß die glühend erwartete Endzeit nicht eingetroffen ist, daß die Auferstehung der Toten, die mit der Auferstehung Christi zusammenhing, sich auch verzögert hat, daß der christliche Glaube eine neue Wirklichkeit eingeleitet hat, jedoch bleibt man immer noch dabei, das Alte zu überwinden. Als die Zeitspanne zwischen Ostern und der weiter fortschreitenden Kirche sich mehr und mehr ausdehnt, schieben sich notwendigerweise etliche Glaubensperspektiven ein, die für die frühesten nachösterlichen Kreise noch nicht gegeben waren. Ostern verliert seine Unmittelbarkeit als der Anfang der Endereignisse. Die Nähe der Wiederkunft des Herrn ergreift nicht mehr mit ursprünglicher Kraft das christliche Bewußtsein, und der christliche Alltag mit seinen zu bewältigenden Aufgaben fordert, ernst genommen zu werden. Kurz, die Zeit dehnt sich aus und stellt die Kirche vor ganz neue Entscheidungen. Lukas nimmt diese veränderte Lage der Kirche wahr und begreift zugleich, daß die Zeit der Kirche und ihrer Geschichte erst angefangen hat.[218] Um der Problematik der Zeit mutig zu begegnen, unternimmt er eine neue Darstellung des Lebens Jesu Christi, denn qualitativ neue Fragen über die

---

217) Man nimmt allgemein an, daß das Lukasevangelium 75 bis 8o nach Christus verfaßt wurde; vgl. Schelkle, ebd. 74

218) Vgl. ebd. 73

Beziehung der Gemeinde zu ihrem Herrn und über die Deutung der christlichen Existenz in einer unbefristet fortschreitenden Zeit drängen sich auf. Das Christentum als solches mitsamt seiner Botschaft, seinem Anspruch und seinen ethischen Forderungen verlangt, neu legitimiert zu werden.

E. Schweizer artikuliert die Notwendigkeit dieser Neureflexion in der lukanischen Zeit folgendermaßen:

> "Ein Christentum, das nur eine zeitlos gültige Moral oder eine ebenso zeitlos gültige Heilslehre aufwiese, aber nicht mehr wirklich von dem lebte, was sich in den Zwanzigerjahren in Palästina abspielte, wäre offenbar nicht mehr die vom Evangelium lebende Gemeinde der Jesusjünger. Aber umgekehrt wäre auch ein Christentum, das von einer glorreichen Vergangenheit ohne Gegenwart lebte, unmöglich. In welcher Weise war also Jesu Wirken und Lehren, sein Sterben und Auferstehen in der Gemeinde lebendig? Nur so wie die Taten eines Helden, deren Folgen immer noch weiterleben? Nur so wie die Lehre eines Philosophen, dem immer noch gehorcht wird? Die Aussage, daß Jesus als Auferstandener bei seiner Gemeinde sei, meinte offenbar weit mehr als dies.
>
> Wie aber war dann diese Gegenwart von der in den Zwanzigerjahren zu unterscheiden? ... Und wie hängt seine Gegenwart in der Gemeinde zwischen Ostern und Parusie zusammen mit der in der Zeit seines irdischen Wirkens? ... Wie verhält sich Gottes Gegenwart im irdischen Jesus, aber auch in der nachösterlichen Gemeinde, zu der im Israel des Alten Testamentes?"[219]

Lukas' besonderes Interesse gilt also, die Wirklichkeit des inmitten der Gemeinde wirkenden Herrn theologisch neu zu klären und aufzuzeigen, wie die Gegenwart des Herrn in der Epoche der Kirche von seiner Gegenwart in den Zwanzigerjahren und von der Zeit des Alten Testamentes sich unterscheidet. Es kommt ihm darauf an, eine Interpretation der Heilsgeschichte in großen Perioden:

---

219) E. Schweizer, Jesus Christus 137

Zeit des Alten Testamentes, Zeit Jesu und Zeit der Kirche[22o], zu erschließen, um zu einem tieferen Verständnis des christlichen Daseins in den neuen Herausforderungen der Zeit zu gelangen. Für dieses reichhaltige Programm konzipiert er das Evangelium und die Apostelgeschichte als zwei Bände eines Geschichtswerkes, das den Weg des Heils von Israel bis zum Ende der Welt entwirft.

Die lukanische heilsgeschichtliche Konzeption. Der bedeutende Beitrag des Lukasevangeliums zum Zeitproblem der Urchristenheit besteht in seiner Schau der Heilsgeschichte, die den Blick lenkt von dem Zeitabschnitt des Alten Testamentes mit seinen mächtigen Verheißungen zur Zeit des irdischen Jesus, der diese alttestamentlichen Verheißungen in Erfüllung bringt, bis hin zu der Epoche der Kirche mit ihrem Auftrag des Dienstes am Evangelium des Herrn an alle Völker bis zum Ende der Zeiten. Diese heilsgeschichtliche Schau gibt einiges frei für das Verständnis der theologischen Tendenzen des Lukas. Es gelingt Lukas, die Ereignisse der Vergangenheit in ihren sinnvollen Bezügen zu sehen und auf Zukunft hin kontinuierlich zu deuten. Diese Zukunft bedeutet für die lukanische Theologie das, was Is 4o,4 schon zum Ausdruck gebracht hat: "Und alles Fleisch soll schauen das Heil Gottes." Lukas betrachtet den Weg dieses Heils zunächst zeichenhaft wirksam in der Geschichte des Volkes Israel, dann sich endgültig vollziehend und vorabbildend im Christusgeschehen, und jetzt in seinen universalen Dimensionen durch die Arbeit der Kirche geoffenbart. Lukas faßt nun das Alte Testament als eine vorbereitende Stufe des Heils auf, das Gott

---

22o) Vgl. H. Conzelmann, Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas, Tübingen[3]1963, 5

zu allen Zeiten wirkt. Mit diesem Satz ist nach Gnilka

> "nichts geringeres als ein ganzes Programm aufgestellt, das das zweibändige lukanische Geschichtswerk bestimmt. Und das Programm beinhaltet genau diesen Gedanken, daß das mit Jesus angekommene Heil seinen besonderen Weg nimmt, der seinen Anfang hat im jüdischen Land, der aber seinen Endpunkt erst dann erreicht hat, wenn die Welt - im universalen Sinn verstanden - von dieser Botschaft getroffen ist."[221]

Alles, besonders die Gabe des Gesetzes im Alten Bund, ist Vorläufer, Verheißung. Alles tendiert auf das Kommen Jesu Christi hin als den Inbegriff dieses Heils. Die Objektivität, mit der Lukas über das Alte Testament als die Vorstufe zum Heil spricht, zeigt, daß das Christentum schon die Zeit der Auseinandersetzung mit dem Judentum längst hinter sich hat. Nun ist der integrierende Blick des Evangelisten am Werk, das Motiv der Kontinuität im geschichtlichen Vollzug des Heilshandelns Gottes zu entdecken.[222] Anders als bei Paulus und bei Matthäus geschieht bei Lukas kein absoluter Bruch zwischen der jüdischen Glaubenspraxis und der Botschaft des irdischen Jesus, sondern eher ein hinführender Übergang vom Gesetz zum Evangelium.

Auch die Zeit des irdischen Lebens Jesu muß neu verstanden werden. Lukas ist sich bewußt, daß die Zeit Jesu nicht vorbei ist, sondern daß diese Zeit die Gegenwart bestimmt dadurch, daß die Worte des Herrn in der Macht seines Namens und seines Geistes für Lukas im Heute der Kirche und der Christen im realsten Sinne wirken.

Ferner gilt es das Problem der neuen Epoche kirchlicher Entwicklung an der Schwelle der unmittelbar angrenzenden griechisch-römischen Welt zu reflektieren. Wie steht

---

221) J. Gnilka, Das Evangelium nach Lukas. Nachschrift der Vorlesung, Münster SS 1969, 13; vgl. K.H. Schelkle, a.a.O. 72f

222) Vgl. E. Schweizer, Jesus Christus 138

es mit dem Verhältnis der Kirche zu Jesus, dem Herrn in der Zeit, in der sie bewußter als je zuvor die Universalität ihres Heilsdienstes an andere Völker realisieren will? Lukas überdenkt die Gegenwart des Herrn für die Gemeinde in diesem missionarischen Kontext neu. Denn die Worte des Herrn sind für ihn nicht vergangen, sondern gegenwärtige lebendige Worte des Heils innerhalb der auf sie hörenden Gemeinde. In diesem Sinne sind auf solche Stellen im Evangelium zu achten, wie auf Jesu Antrittspredigt in Nazareth (4,21): "Heute ist diese Schrift erfüllt in euren Ohren", oder auf die Erzählung des Zacchäus (19,9): "Heute ist diesem Hause Heil geschehen." Nach Schweizer versteht Lukas "das Heilsgeschehen betont als Wortgeschehen, also als ein Geschehen, das man nicht einfach unbeteiligt betrachten und in die Geschichte einschließen, sondern dem man nur als Hörender begegnen kann"[223]. Dieser Gedanke des Heilsgeschehen als Wortgeschehen ist ferner bei Lukas inhaltlich identisch mit der Rettung oder Heilung im Namen des Herrn, von dem die Apostelgeschichte 4,12 berichtet. Letztlich ist für Lukas das Heil in Jesus, in seinem Namen und in seinem Wort, das die Völker durch die Verkündigung seines Todes und seiner Auferstehung erreicht, die ganze Erfüllung der Schrift.

Durch die heilsgeschichtliche Konzeption des Lukas ist ein Neues deutlich geworden. Schweizer macht darauf aufmerksam:

> "Lukas ist es bewußt geworden, daß das gleiche Wort in den verschiedenen Lagen der Gemeinde und also in den verschiedenen Zeiten ihrer Geschichte nicht einfach gleich gehört werden kann. Er hat gesehen, daß die Zeit Jesu und der Wanderschaft seiner Jünger in seiner Nachfolge verschieden ist von der der Gemeinde in Jerusalem nach Ostern mit ihrem selbstverständlichen Tempelbesuch und mit ihrem gemeinsamen Leben, das bis zur Aufteilung

---

223) Ebd. 139

> des Besitzes ging, diese aber wiederum von der der weltweiten Kirche, wo der Lauf des Wortes zu immer neuen Völkern einen ganz neuen Faktor darstellt ... Lukas muß also die Geschichte, die auf das Wirken Jesu hin, und die Geschichte, die vom Wirken Jesu her bis in die Gegenwart hinein verläuft, ernst nehmen."[224]

Sicherlich steht auch Lukas vor der überaus entscheidenden Frage, wie nun die Gegenwart des lebendigen Herrn in der Gemeinde näher zu bestimmen wäre. Darauf muß jede Reflexion in jeder heilsgeschichtlichen Stufe stoßen, auf der die Kirche sich befindet.

Der Christus des Lukasevangeliums. Wer ist dieser Jesus, der jetzt als der Erhöhte in seiner Gemeinde durch seinen Heiligen Geist weiterwirkt? Für Lukas ist er deutlich der Messias-Christus (Lk 4,1.14.18), in dem Gottes erbarmende Zuneigung zu den Menschen zur greifbaren Realität wird. In der lukanischen visualisierten Heilsordnung gilt sein irdisches Wirken, seine Geschichte überhaupt als ein qualitativer Neuanfang in der Geschichte der Selbstmitteilung Gottes. Durch sein Auftreten, Leiden und Auferstehen verwirklicht er das göttliche Erbarmen in der Welt und gibt es durch die Macht seines Namens und seines Wortes im Lebensvollzug der Kirche und in deren missionarischen Dienst an der Welt weiter. Es ist also nicht von ungefähr, daß man Lukas als den Autor einer ausgezeichneten Konzeption der Heilsgeschichte nennt. Denn es geht ihm um Heil, Gnade, Rettung für die Welt, und Lukas erkennt Jesus als die machtvolle Gegenwart dieses Heils, das von ihm aus der Welt zuteil wird.[225]

---

224) Ebd. 14o

225) Vgl. ebd. 144f

Die betonte Zentralität der Lebensgeschichte Jesu in der Konzeption des Lukas ist deshalb unverkennbar. Wie Conzelmann und Voss beobachten, versucht Lukas diese seine Geschichte von der Erzählung über Johannes den Täufer als Repräsentanten des Alten Testamentes (16,16) und von der Tätigkeit der nachösterlichen Gemeinde scharf abzuheben. Denn Gestalt und Worte des irdischen Jesus sind für ihn der Beginn der neuen Heilsordnung und Maß und Prüfstein der späteren Tradition und des konkreten heilsgeschichtlichen Vollzuges der Kirche: im Glauben, Leben und Handeln im Namen Jesu und in der freien Bewegung seines Geistes. Nur gegen die lichte Folie dieser Heilsschau ist Lukas' Bericht über Jesu Auftreten "in der Fülle der Zeit" der konkreten menschlichen Geschichte zu verstehen.

Schon die vorangestellten lukanischen Kindheitsgeschichten geben den heilsgeschichtlichen Auftakt. Diese Kindheitsperikopen sind Schnittpunkte wesentlicher Linien der lukanischen Theologie. Zwei Perioden kommen in den Blick der Heilsgeschichte: der Alte und der Neue Bund. Das Wesen des Alten Bundes, das vom Gesetz und von der Verheißung geprägt wird, bekommt seinen besten Ausdruck in den gesetzestreuen und gottesfürchtigen Gestalten des Zacharias und der Elisabeth, in Maria, der Mutter des Herrn, und nicht zuletzt in Johannes dem Täufer. Aus ihrer Mitte kommt nun der Messias, der Inbegriff einer neuen Heilsordnung, bestimmt nicht durch das Gesetz, sondern durch die Fülle des Geistes. Hier vollzieht sich der entscheidende Übergang von den Erwartungen des Alten Testamentes zu ihrer Erfüllung im Kommen Christi. Nach G. Voss:

> "Der neue Anfang innerhalb der Geschichte des Heils ist also die Frucht, die im Schoße des Alten Bundes zur Reife gelangte: Im Tempel zu Jerusalem unter die Vorschrift des Gesetzes gestellt (Lk 2,22f), ist in Jesus das Heil aller Völker aufgestrahlt (vgl. Lk 2,31f). Hier ist schon der weltweite Weg der frohen Botschaft angedeutet, wie er

> in der Apostelgeschichte durch die geographische Linie von dem alttestamentlichen Zentrum Jerusalem nach Rom, dem Mittelpunkt der ganzen damaligen Welt, seinen Ausdruck findet. Dennoch ist der neue Anfang nicht die geradelinige Fortsetzung der alttestamentlichen Heilsordnung. Es ist wirklich ein Neuanfang, ein 'neuer Bund' (vgl. Lk 22,2o)."[226]

Eines ist dem Lukas bewußt: der Gott, der mit seinem Volk im Alten Bund in Gnade ausgeharrt hat, ist nun in Jesus endgültig der Welt zugewandt. In einer kontinuierlichen Linie vom Alten Testament bis zu Jesus stellt Lukas das Mit-uns-Sein Gottes in Erbarmen und gnädiger Treue dar. Dies geschieht dadurch, daß er die Ankündigung der Geburt Jesu an die Erzählung des Emmanuelzeichens in Jes 7,14 anknüpft.[227] Im Sinne des Lukas ist Jesus die Erfüllung dieses Zeichens. Er ist der Emmanuel, konkreter Ausdruck dafür, daß Gott mit uns ist. Da das Volk Israel - vor allem das Haus Davids und sein König - ihre rettende Funktion verloren haben, ruft Gott einen anderen Retter an ihre Stelle: "Siehe, du wirst empfangen und einen Sohn gebären, und du wirst ihm den Namen Jesus geben" (Lk 1,31). Ferner soll er noch heißen: Sohn des Allerhöchsten, König auf dem Thron Davids, Sohn Gottes (Lk 1,32). Was der alte Sproß Davids in der alttestamentlichen Zeit nicht treu zu halten vermochte, soll Jesus, der neue Sproß im Hause Davids vollbringen. Aus diesem Kontext alttestamentlicher Hoffnungen geht hervor, daß der Titel "Sohn Gottes" (Lk 1,35) Ausdruck dafür ist, daß der heilbringende König in einem besonderen Verhältnis zu Gott steht als

---

226) G. Voss, Jesusverkündigung im Lukasevangelium, in: Jesus in den Evangelien 131

227) Vgl. ebd. 131f: In der Ankündigung des Engels Lk 1,31 sieht man im allgemeinen eine deutliche Anknüpfung an Jes 7,14, welcher jedoch noch bis heute eine umstrittene Auslegung erfährt.

Gottes Erwählter.[228] Deutlich steht Jesus auf der ganzen Linie der im Alten Testament von Gott Auserwählten. Jedoch sprengt er das Schema von Verheißung und Erfüllung im traditionellen Sinne. Voss liest daran nur eine gebrochene Kontinuität ab, denn

> "mit ihm hat Gott einen neuen Anfang gesetzt. Er ist gleichsam ein neuer David, zum Zeichen dessen wie der erste, der Sohn Isais, in Bethlehem geboren, so jedoch, daß in ihm Gott in einer Weise 'mit uns' ist, wie er es in den alttestamentlichen Königen nicht war. Ihn hält er in der Kraft seines Heiligen Geistes so radikal, das heißt von der Wurzel seines Daseins her umfangen, daß der in ihm grundgelegte Bund nicht wie der mit David geschlossene durch die Sünde bedroht ist."[229]

Dieser neue Anfang, der als unüberbietbar gilt, kommt im Ereignis der Auferstehung zur Sprache. So aufschlußreich es auch sein mag, die Kindheitsgeschichte von ihren alttestamentlichen Quellen her zu deuten, so kann sie doch nur letztlich in Verbindung mit der Osterbotschaft erschlossen werden, welche die Heilsbedeutung des Lebens Jesu legitimiert. Darum sind die christologischen Titel von dieser österlichen Mitte her zu verstehen. Denn sie bringen die Singularität seines Auftretens als das "Heil Gottes" (Lk 3,6) für uns heute zur Sprache (vgl. 2,11; 4,21; 5,26; 19,9.42; 23,43).[23o]

---

228) Ebd. 133: "'Gottes Sohn' kann darum im Lukasevangelium gleichbedeutend mit 'Christus' - d.i. der 'Gesalbte', der Messias - gebraucht werden."

229) Ebd.; vgl. 135f

23o) Vgl. ebd. 136. Voss erwähnt in einer Anmerkung: "Die christologischen Hoheitstitel werden von Lukas also immer wie im AT als Ausdruck des besonderen Gottesverhältnisses und niemals wie in den griechischen Mythen und im orientalischen Herrscherkult als Ausdruck naturaler Göttlichkeit gebraucht. Darum ist auch die im Lukasevangelium mit dem Titel 'Christus' austauschbare Bezeichnung 'Sohn Gottes' in dem schon erwähnten atl Sinn zu interpretieren."

Das öffentliche Wirken Jesu nimmt seinen Anfang mit der Taufe. Lukas' Notiz dieses Taufgeschehens genügt, um ihn als den Gesalbten, den Christus zu kennzeichnen. Er wird durch den Heiligen Geist in seine Retterfunktion initiiert. Im Sinne dieser Heilsfunktion berichtet nun Lukas den weiteren Verlauf der Tätigkeit Jesu unter dem Volk. Auf die Anfrage des Täufers artikuliert Jesus selber sein programmatisches Wirken in einer Zusammenfassung von Heilstaten: "Geht und meldet dem Johannes, was ihr gesehen und gehört habt; Blinde sehen, Tote stehen auf, Armen wird die Frohbotschaft verkündet; und selig ist, wer an mir nicht Ärgernis nimmt" (7,22-23). Seine Machttaten, die meist Dämonenaustreibungen und Heilungswunder sind, besagen, daß er da ist, um die Menschen aus der Teufelsbesessenheit und Schuldverfallenheit zu befreien. Es geht ihm um die Menschen angesichts der anbrechenden Gottesherrschaft. Krankheit und körperliches Gebrechen und Tod, die im Glauben des Alten Testamentes als Folgen von Schuld und Sünde zu betrachten sind, werden durch die Macht seines Erbarmens und seiner Vergebung deutlich besiegt und überwunden. Die Erzählung in 5,17-26 veranschaulicht die tiefere Bedeutung seiner Heilungen, die über das Körperliche hinaus die Menschen in ihrer seelischen Gebrochenheit heilen. Die Machttaten Jesu sind deshalb wahrhafte Befreiungstaten, jedoch greift er in der Praxis nicht die äußeren Machtverhältnisse an, sondern er macht frei "aus einem inneren Gefangensein in einem auf sich selbst gestellten und sich in der Begrenzung auf sich selbst verlierenden Daseins"[231].

---

231) Ebd. 138

Jesus, der das Erbarmen Gottes weitergibt. Die Wirklichkeit eines erlösten Daseins, die Jesus in seinen Machttaten zu schaffen vermag, werden in seinem anstoßerregenden Umgang mit den Sündern und in seinen Gleichnissen offenbar, welche die Denkart Gottes verkünden. Im Tun und im offenbarenden Wort Jesu wird das Heil und das Erbarmen für die Armen, die Sünder, die Zukurzgekommenen und die am Rande Lebenden, wirksam. In einem bestimmten Sinne ist hier die Mitte des lukanischen Evangeliums zu sehen - die Frohbotschaft der Liebe Gottes in Jesus, verkündet in den Gleichnissen, die von einer ganz anderen Denkart Gottes sprechen, als die Menschen sie je erkannt haben.

In gewisser Weise ist auch hier das Spezifikum der lukanischen Christologie zu erblicken. Zur Darstellung dieser Christologie bietet Lukas 15,1-1o einen ausgezeichneten Fall redaktioneller Tätigkeit, in der eine indirekte Christologie zur Explikation gebracht wird. Die Texteinheit enthält die Gleichnistrilogie des verlorenen Schafs, der verlorenen Drachme und des verlorenen Sohnes. Die unmittelbare Botschaft in allen drei Gleichnissen ist diese: Gottes Liebe und Erbarmen bedeutet ein unerschütterliches Ja zu den Sündern und Zöllnern und ihre Heimkehr zu ihm ist Grund unbegreiflicher Freude. W. Trilling erklärt:

> "Alle drei Gleichnisse verkünden Gott, der sich als 'Vater' erweist und dessen Liebe gerade das umfängt, was am weitesten von ihr getrennt scheint. Die Souveränität dieser Liebe ist so groß, daß sie auch das von ihr Entfernteste mit umfängt. Das Unrecht und die Sünde werden dadurch von Gott überwunden, daß sich seine Liebe als größer erweist. Das sagt insbesondere das Gleichnis vom Vater des verlorenen Sohnes."[232]

---

232) W. Trilling, Christusverkündigung in der synoptischen Überlieferung. Beispiele gattungsgemäßer Auslegung, München 1969, 119

Im Kontext der skandalösen Tischgemeinschaft Jesu mit den Zöllnern und Sündern weisen diese Gleichnisse jedoch auf ein zentrales Anliegen Jesu hin: Er will mit der Botschaft der Güte Gottes sein Verhalten rechtfertigen. Dieses Rechtfertigungsmotiv verbirgt eine verhüllte Christologie, die aber auch schon bei Markus vorhanden ist. Lukas expliziert sie. Jesu Verteidigung geschieht bei Markus aufgrund seiner Sendung und seines Auftrages: "Ich bin nicht gekommen, Gerechte zu rufen, sondern Sünder" (Mk 2,17). Dagegen beruft er sich bei Lukas nicht auf irgendeinen göttlichen Auftrag, sondern auf Gott und Gottes Verhalten selbst. Lukas bringt damit die Christologie einen Schritt weiter. Für ihn ist Jesus selbst, wie Voss meint, "die Offenbarung der Liebe Gottes zu den Menschen, und zwar zu den Menschen, wie sie sind; und im gläubigen Sich-Verlassen auf diese in Jesus offenbar gewordene Liebe Gottes wird der Mensch heil (Lk 7,5o; 8,48.5o; 17,19; 18,42) und frei von dem ängstlichen Sich-Verlieren in die Sorge um sich selbst (Lk 12,22-31), frei für das Leben."[233]

Das Leben Jesu ist für Lukas das Ereignis des Heils und des Erbarmens Gottes für die Menschen, aber da die Endzeit nicht mit seinem Kommen abschließt, entsteht von selbst die Differenz zwischen der Lebenszeit Jesu und der Gegenwart. Lukas ist sich dessen bewußt, wie die Stellen 12,32; 22,28ff zeigen. Er will die Zeit Jesu als die eigentliche Heilszeit bewerten, als die Mitte der Heilsgeschichte, von der Conzelmann meint, sie sei die Vorabbildung der künftigen Heilszeit und das Leben Jesu als die Begründung unserer Hoffnung, "mehr: ein Geschehen, das uns die Vergebung und den Geist und damit den Eingang ins künftige Heil verschafft"[234]. Dieses Motiv des Vorbildes, welches die

---

233) G. Voss, a.a.O. 139

234) H. Conzelmann, Die Mitte der Zeit 3o

Jetztzeit und das Leben Jesu für die Gemeinde qualifiziert, findet einen klaren Ausdruck im sogenannten "Reisebericht" des Lukas (9,51-19,27). Man ist sich darüber im klaren, daß die Reise Jesu von Galiläa (Lk 9,51) nach Jerusalem (Lk 19,27) in diesem Bericht nicht geographisch und historisch zu rekonstruieren ist. Jesus ist zwar ununterbrochen unterwegs zu seinem Zielort Jerusalem (Lk 13,33; vgl. 9,57; 1o,38; 11,22; 14,25), aber die lukanische Intention ist offenbar anders als die Reiseroute Jesu zu erzählen. Die Weg-Thematik, die er in dieser großen Einschaltung ins Evangelium entfaltet, ist christologisch relevant. Er konzipiert nämlich das ganze Auftreten Jesu als einen Weg, dem die Christen nachzufolgen haben, um in einen neuen heilen Daseinsraum zu gelangen.[235]

Der Weg Jesu als Vorbild für die Gemeinde erweist sich schon direkt am Anfang in der Versuchungsgeschichte. Hier stellt sich der verführerische Angriff gegen Jesus als Angriff gegen sein Sohnesverhältnis zum Vater: "Wenn du der Sohn Gottes bist ..." (Lk 4). Es geht darum, seine Macht und seinen Anspruch darauf zu behaupten, aber so, daß er das Vertrauen auf den Vater verletzt. Diese Versuchung ist wesentlich dieselbe, die in der Passionsgeschichte wieder auftaucht. In Lk 23,35f ertönt sie erneut durch den Spott von Jesu Gegnern: "Wenn du der König der Juden bist, so rette dich selbst." Im Unterschied zur markinischen Darstellung, die diesen Satz als Herausforderung zum Beweis der Macht Jesu versteht, verwendet ihn Lukas, um zu zeigen, daß Jesus auch in der dunkelsten Stunde das

---

235) Vgl. G. Voss, a.a.O. 141: "So konnte er das gesamte öffentliche Auftreten Jesu als den Weg Jesu zur Darstellung bringen, den es nachzugehen gilt, nicht in einem geographischen, sondern in einem beispielhaften Sinn, in dem nämlich, was Jesu Weise zu wirken in einzigartiger Weise gerade zu einem Weg macht."

Vertrauen auf den Vater nicht verliert. In diesem Augenblick höchster Not erweist sich Jesus als Sohn des Vaters, in dessen Willen er sich fügt. Diese Sohnschaft ist für Lukas das, worin Jesus für die Seinen vorbildlich ist; sie bindet ihre Legitimation in der Auferweckung. So Voss:

> "Denn die Auferweckung ist die Antwort des Vaters auf die Demut des Sohnes. Sie offenbart und legitimiert den Weg Jesu als den Weg zum Leben. Darum ergeht nun in der Verkündigung die Forderung, Jesus auf diesem Weg nachzufolgen, sich selbst zu verleugnen und täglich sein Kreuz auf sich zu nehmen (Lk 9,23)."[236]

Hier ist also der zentrale Gedanke der lukanischen Darstellung des Weges Jesu: Jesu höchst freier und persönlicher Vollzug der Übergabe seiner selbst an den Vater. Er ist das Ja der Christen zur Führung Gottes in ihrem eigenen Leben. In der Zeit nach Jesu Aufstieg zum Vater steht der Weg zu seiner Nachfolge offen durch die Macht des Heiligen Geistes.[237]

---

236) Ebd. 143

237) Vgl. G. Voss, a.a.O. 144-147

1.52 Das Johannesevangelium

Das vierte Evangelium, das die kirchliche Tradition mit dem hohen Flug und Scharfblick des Adlers hinsichtlich der Dichte seiner Theologie zu vergleichen pflegt, heißt "nach Johannes"[238]. Durch seine erheblichen Abweichungen von der Begrifflichkeit und vom Erzählmaterial der Synoptiker und durch seine entschieden faszinierende Konzentration auf die Person Jesu bildet es eine Kategorie für sich unter den Evangelien.[239] Ein Papyrusbefund (Papyrus Egerton 2, 1935) datiert diese Schrift spätestens um 100 nach Christus. Fragt man nach der geistigen und religiösen Welt, aus der das Johannesevangelium hervorgegangen ist, so stößt man auf die in der damaligen Zeit verbreitete und herrschende Bewegung der Gnosis.[240] Der Gnostiker glaubte, durch einen Vorgang des Erkennens zu Gott zurückzugelangen, zurück zu jener jenseitigen göttlichen Sphäre, aus der seine Seele ursprünglich stammte. Sein Leib, der im Gegensatz zu dieser Seele böse war, gehörte der bösen Welt. Erlösung für den Menschen im gnostischen Sinne hieße dann, sich von dieser Welt und von seinem Leib zu befreien, weil Welt und Leib im Gegensatz zu Gott und der menschlichen Seele stehen. Diese Gegensätzlichkeit von Gott und Welt, Leib und Seele, spiegelt sich in der

---

238) Über die Frage der Verfasserschaft gehen die Meinungen auseinander. Vgl. K.H. Schelkle, a.a.O. 79f; C.K. Barrett, The Gospel according to St. John. An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text, London 1955, 3-5; E. Käsemann, Ketzer und Zeuge. Zum johanneischen Verfasserproblem, in: Exegetische Versuche und Besinnungen I, Göttingen 1960, 168-187

239) Vgl. K.H. Schelkle, a.a.O. 81-88; C.H. Dodd, The Interpretation of the Fourth Gospel, Cambridge 1954, 3-9; C.K. Barrett, a.a.O. 5-14; F. Mussner, Die johanneische Sehweise und die Frage nach dem historischen Jesus, Freiburg-Basel-Wien 1965, 75-78

240) Vgl. K.H. Schelkle, a.a.O. 89f; F. Mussner, a.a.O. 12-44

Sprachgestalt des Johannesevangeliums wider. Hier ist deutlich die Härte der Auseinandersetzung des Christentums mit dem Zeitgeist zu spüren: wie einerseits dieser Zeitgeist durch seine Sprache in die urchristlichen Elemente eindrängt und wie andererseits seine Sprache vom Evangelisten in der Tat aufgegriffen wird, um die christliche Verkündigung in einem veränderten Kontext sprachrelevant und vermittlungsfähig zu machen.

Im Rahmen dieser christlichen Verkündigung hat Johannes Jesu Lehre und Person theologisch-systematisch durchgearbeitet und über die Synoptiker hinaus zu einem neuen Höhepunkt gebracht. Über die Absicht des Johannes, die ihn dazu bewog, noch eine vierte Evangeliumschrift zu verfassen, ungeachtet der schon drei ersten geleisteten Werke, hat man mehrere Lösungshypothesen entwickelt.[241] Höchst wahrscheinlich hat sich aber Johannes nicht primär mit den vorliegenden Schriften von Markus, Matthäus und Lukas auseinandergesetzt, um diese zu überbieten, zu verdrängen oder zu ergänzen. Eine neue Gemeindesituation um die Jahrhundertwende gibt ihm seine Zielsetzung. Geschichtlich ist die Ausgangslage des johanneischen Schreibens die christliche Welt unter der drohenden Gefahr, mit der Gnosis vermischt zu werden. Wie es von einer Gruppe zu erwarten ist, die Gefahr von außen zu bewältigen hat, sichert sich die Urkirche ab, indem sie auf ihr Selbstverständnis zurückgreift und sich neu besinnt. Im Grunde stand Johannes um die Jahrhundertwende vor einer Problemstellung, die der

---

241) Vgl. J. Blinzler, Johannes und die Synoptiker. Ein Forschungsbericht, Stuttgart 1965, 61-71; F. Mussner, Die johanneische Sehweise 64-66, hier 66: "Das Verhältnis des vierten Evangelisten zur vorausliegenden apostolisch-kirchlichen Jesustradition kann nicht als ein 'dialektisches' bezeichnet werden, vielmehr als ein interpretatives. Johannes legt die ihm bekannte Tradition für seine Ziele und in seiner Sicht des ganzen Christusgeschehens neu aus."

Synoptiker ähnlich motiviert war, nämlich, die neue Selbstdefinition der Christen, was nicht anders heißen kann, als die Neudefinition ihrer Beziehung zum in der Gegenwart wirkenden Herrn. E. Schweizer kommt der Situation näher, wenn er das damalige Problem des Johannes in die Frage faßt: Wie kann "die Bindung an das Geschehen mit Jesus von Nazareth" und seine "weiterdauernde Gegenwart in der Jüngerschar" zusammen gesehen werden?[242] Das bei Johannes neugedeutete Christusgeschehen ist deshalb nicht Selbstzweck, sondern zutiefst motiviert von der Not und dem Anliegen, neue Lebensenergie in der Beziehung der Gemeinde zu ihrem Herrn zu bringen.

---

242) E. Schweizer, Jesus Christus 154-157, hier 154; vgl. H. Leroy, Jesusverkündigung im Johannesevangelium, in: Jesus in den Evangelien 149: "War indes bei Markus das Verständnis der Zeitgenossen erschwert, weil Jesus in verhüllender Gleichnisrede sprach und den Geheilten die Verbreitung ihrer Heilserfahrung verbot, so werden bei Johannes Unverständnis und Mißverständnis Jesu gerade dadurch hervorgerufen, daß er in Wort und Tat offen ausdrückt, er sei der Sohn des Vaters. Wenn das Markusevangelium das Buch der geheimen Epiphanien ist, könnte man das Johannesevangelium das Buch des epiphanen Geheimnisses nennen."

1.521 Das Problem des Christusgeschehens bei Johannes und sein Lösungsversuch

Johannes unternimmt es, die Fäden der Geschichte Jesu in Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft und sogar in präexistenter Dimension durch die Kategorie der Offenbarung des fleischgewordenen Logos und Sohn Gottes zu einer zusammenhängenden Schau zu bringen. W. Thüsing glaubt in diesem Unternehmen eine Höchstform der Christologie der Logienquelle zu sehen, indem er meint:

> "Der erhöhte Jesus, der in Identität mit dem irdischen steht, wird als der Offenbarer gesehen. Johannes dehnt den Oberbegriff 'Offenbaren, Verkündigen, Weiterverkündigen der Botschaft des irdischen Jesus durch den erhöhten', der bei Markus (und selbst bei Matthäus und Lukas) nur die eine von zwei Komponenten des Evangeliums ausmacht, konsequent auf die Tatüberlieferung und das Passionskerygma aus."[243]

Jedoch ist das Ergebnis dieser Offenbarung das gleiche bei Markus: Unverständnis, Unglauben und Gericht. Dieses johanneische Modell vollzieht sich in einem umfassenderen Kontext, dem der Soteriologie.[244] Die starke soteriologische Akzentuierung bringt der Prolog 1,1-18 vor allem V. 4.12 deutlich zur Sprache: "In ihm war Leben, und das Leben war das Licht der Menschen ... So viele aber ihn aufnahmen, denen gab er Macht, Kinder Gottes zu werden, (denen), die da glauben an seinen Namen, die nicht aus dem Geblüte, nicht aus dem Trieb

---

243) W. Thüsing, Erhöhungsvorstellung 7o, Anm. 112. Vgl. R. Bultmann, Das Evangelium des Johannes, Göttingen ^{18}1964. Bultmann baut seinen kritisch-exegetischen Kommentar zum Johannesevangelium auf die Kategorie der Offenbarung der Doxa des Sohnes auf. Er anvisert Jesu Kommen als die "Offenbarung der δόξα vor der Welt" (Kap 2-12) und die "Offenbarung der δόξα vor der Gemeinde" (Kap 13-2o).

244) Vgl. H. Leroy, a.a.O. 15o

des Fleisches noch aus dem Trieb des Mannes, sondern aus Gott geboren sind." Das Schlußwort 2o,31 sagt noch emphatischer: "Diese aber sind aufgezeichnet, damit ihr glaubt, daß Jesus der Messias ist, der Sohn Gottes, und damit ihr im Glauben Leben habt in seinem Namen." Jesu konkrete Wirklichkeit also, die in seinem Reden und Zeichen aufleuchtet, wird dargestellt, nicht primär um seine Person zu erhellen, sondern um seine Heilsbedeutung für die Menschen erkennbar zu machen. Seine Worte und Taten sollen geoffenbart werden, damit die Menschen ihn als den Sohn Gottes erkennen und im Glauben an ihn Leben haben in seinem Namen. Die Zuordnung des johanneischen Christus zu den Menschen muß hier festgehalten werden. Festzuhalten ist auch von Anfang an schon die Intention des Evangelisten, die ganze Konzentration auf Jesus als den Sohn Gottes zu lenken, wie schon der Prolog eingangs meldet: "Und wir haben seine Herrlichkeit gesehen, die Herrlichkeit als des Einzigerzeugten vom Vater, voll Gnade und Wahrheit ... Niemand hat Gott je gesehen; der einzigerzeugte Sohn Gottes, der im Schoße des Vaters ist, er hat Kunde gebracht." (1,14.18) Die Spannung zwischen dem soteriologischen und dem christologischen Interesse des Evangelisten ist im ganzen Evangelium spürbar, hält sich sogar konsequent durch, auch da, wo manchmal die Gefahr der einseitigen Faszination für die Person Jesu in der Reflexion über seine Reden und Taten besteht.[245] Die Verbindungslinie zwischen der Offenbarung Jesu und dem Menschen, dessen Leben diese Offenbarung dienen soll, ist immer gegeben. Und diese Verbindungslinie reicht auch bis in die Dimension der Welt hinein, denn für Johannes ist die Offenbarung der Herrlichkeit des Sohnes auch der Rettung der Welt zugeordnet. Dem

---

245) Vgl. E. Schweizer, Jesus Christus 154

johanneischen Christus als dem Offenbarer ist die Welt als der Raum seines Offenbarens zugewiesen.[246] Mit diesem Versuch, das Christusgeschehen durch die Kategorie der Offenbarung auszudrücken, stellt Johannes eine Vermittlung zwischen Gott und Welt, Leib und Geist her, die die Gnosis in ihrem geistigen Ansatz nicht gelten lassen will.

Das johanneische theologische Motiv des Verhältnisses Jesu zur Welt soll hier nur andeutungsweise behandelt werden.[247] Wenn Johannes von der Stellung Jesu zur Welt redet, so hat der Begriff "Welt" eine mehrschichtige Bedeutung. Einmal ist sie der Ort der Schöpfung, in dem die Offenbarung des präexistenten fleischgewordenen Logos sich ereignet; sie ist sogar die Schöpfung des Logos, der von Anfang an bei Gott war (1,3.1o; 17,5). Die Welt erfährt von der Herrlichkeit des Logos, die schon da war, ehe die Welt war, durch seine Menschwerdung: als Menschensohn. Seine Sendung in der Welt dient der Offenbarung dieser Herrlichkeit, die zugleich Herrlichkeit des Vaters ist in seiner Einheit mit dem Sohn. Ferner erscheint die Welt als eine eigenmächtige Größe, die sich dem Menschensohn und seiner Offenbarung selbstbewußt gegenüberstellt und eine ablehnende Position bezieht. "Die Welt hat ihn nicht erkannt" (1,1o) und darum auch den Vater nicht (17,25), denn diese Welt akzeptiert andere Maßstäbe des Handelns als die der Liebe des Logos und des Vaters (15,19; 14,31; 5,43.44): Maßstäbe der eigenen Ehre, Rechte und Selbständigkeit. Ihre Antwort ist die Verwerfung Jesu mit einem unerhörten Haß, den er in seiner Passion auf sich nimmt. Somit wird diese von Gott geschaffene und geliebte

---

246) Vgl. H. Leroy, a.a.O. 166-17o

247) Vgl. ebd.

Welt durch ihre Ablehnung des vom Vater gesandten Sohnes zu einer von Gott gerichteten Welt (3,17; 12,47; 18,36). Das Gericht für den Unglauben dieser Welt bedeutet aber zugleich die Rettung der aus dieser Welt vom Sohn Herausgerufenen (3,17; 12,47; 15,19; 17,14): die Jünger und Nachfolger Jesu. Sie machen ein Stück "gerettete Welt"[248] aus, sie, die einen neuen Lebensanfang durch den Geist empfangen haben (3,3) und diesem vom Haß geprägten Kosmos entzogen sind aufgrund der offenbarenden Tat und Passion des Sohnes, der diese Welt überwunden hat. Von der heilsbeschenkten Welt, die nun im Kreis der Jüngergemeinde, in der Kirche, als Möglichkeit gegeben ist, schreibt H. Leroy:

> "Es wird dieser Gemeinde gesagt, daß sie Bedrängnis hat in der Welt, daß sie weint und klagt und Trauer kennt (16,2o) ... Der neue Stand, der den Glaubenden gewährt ist, ist Teilhabe am Wege Jesu, Nachfolge dessen, der durch den Haß und Unglauben des Kosmos in der Passion hinüberging zum Vater. So lebt die Kirche des vierten Evangeliums im Glauben an das ihr geschenkte Heil: immer im Blick auf den, der die Welt überwunden hat (16,33)."[249]

Nach dieser knappen Andeutung der johanneischen soteriologischen Linie folgt nun eine Darstellung des spezifischen johanneischen Christusbildes.

---

248) Vgl. ebd. 168
249) Ebd. 17o

1.522 Jesus, der Offenbarer und Lebensspender durch das Pneuma

Im Zentrum der johanneischen Christologie steht die Gestalt des in seiner Herrlichkeit auf Erden wandelnden Gottessohnes.[250] Diese Herrlichkeit - Doxa, die dem Gottessohn als dem Präexistenten schon zugeordnet war, ist Inhalt jener Offenbarung Jesu, die Leben bringt und seine Taten und Reden durchleuchtet. Der johanneische Jesus bekennt offen und unmittelbar, wer er ist, und weist sich durch wunderbare Zeichen aus, die seine Offenbarungsworte in ihrer Intention stark veranschaulichen.

Offenbarung durch Zeichen (σημεῖα). Daß Jesus Licht und Leben für die Menschen in der Welt ist, vom Vater gesandt, um die Menschen auf den Weg der Wahrheit zu führen, dafür sprechen seine Wundertaten, die sogenannten σημεῖα oder Zeichen.[251] Ein Überblick über die sieben Wundererzählungen im Johannesevangelium läßt folgende Beobachtungen zu. Zunächst einmal

---

250) Der fast ausschließliche Gebrauch des Titels Gottessohn für den johanneischen Jesus ist ein Charakteristikum des Konzentrationsprinzips des Evangeliums. H. Leroy hat nachgewiesen, daß der Gebrauch des Titels "Menschensohn" neben dem "Gottessohn" seine Begründung allein in der Gottessohnschaft Jesu hat. Vgl. a.a.O. 163: "Aus der freien Teilhabe an der Wirklichkeit Gottes, die so nur der Sohn immer schon hat, folgt seine Einsetzung zum Menschensohn, der Gericht hält. Jesus ist der Menschensohn, weil er der Gottessohn ist."

251) Vgl. R. Bultmann, Das Evangelium des Johannes 78. Bei der Auslegung von 2,1-12 spricht Bultmann von der semeia-Quelle: "Ohne Zweifel legt der Evglist seiner Darstellung wieder ein Traditionsstück zugrunde. Offenbar entnimmt er es einer Quelle, die eine Sammlung von Wundern enthielt, und die er auch in den folgenden Wundergeschichten benutzt. Es ist die σημεῖα -Quelle, die sich in ihrem Stil deutlich abhebt von der Sprache des Evglisten

ist festzustellen, daß fünf aus den sieben berichteten Wundertaten Jesu in der synoptischen Tradition ohne Parallelen sind. Nur die Erzählung von der Brotvermehrung (6,1-14; vgl. Mk 6,32-44; 8,1-1o; Mt 14, 13-21; 15,32-39; Lk 9,1o-17) und im Anschluß daran der Seewandel Jesu (6,6-21 par) sind ihm mit den Synoptikern gemeinsam. Und seine Perikope über die Heilung des Sohnes des königlichen Beamten (4,46-53) scheint eine Variante zu sein des matthäischen und lukanischen Berichtes über die Heilung des Knechtes des Hauptmannes (Mt 8,5-13; Lk 7,1-1o).
Ferner ist bemerkenswert, daß Johannes diese Wunder Jesu als visuelle Konzentrationspunkte seiner Christologie verwendet, um die Herrlichkeit des Sohnes auf Erden wirkkräftig zu offenbaren. Bei der Wandlung des Wassers in Wein zu Kana (2,1-11), bei der Brotvermehrung (6,5-9), bei der Fernheilung im Fall des Sohnes des königlichen Beamten (4,46-53) und bei der Totenerweckung des schon mehrere Tage begrabenen Lazarus (11,1-44) tritt Jesus auf als der durchaus Überlegene und Übermächtige im Angesicht der Not, der Krankheit und des Todes. Mit jedem Wunder überbietet er sich, und er schafft den Eindruck, als ob es nichts an Leid in dieser Welt gibt, mit dem seine Macht nicht fertig werden könnte.

Dieses Christusbild, das die Wundererzählungen unmittelbar vermitteln, trägt den Zug des Mirakulösen und Wunderhaften an sich, und seine Wunder sind der Gefahr ausgesetzt, als mirakulöse Geschehen verstanden zu werden.

In der johanneischen Sehweise ist jedoch dieses Wunderelement nur die Vorstufe zum Eintritt in den Innenraum des Offenbarungssinnes. Die Wunder des johanneischen

---

selbst wie von der Sprache der Redequelle, die im Prolog wie in den folgenden Reden zugrundeliegt; ebenso aber auch von den Wundergeschichten der synoptischen Tradition."

Jesus sind ja Zeichen, d.h. sie bleiben nicht beim Geschehenen stehen, sondern sie weisen auf eine Wirklichkeit hin, die über das greifbar Visuelle und Spürbare hinausreicht. Diese Wirklichkeit, worauf hin die Zeichen Jesu geöffnet sind, ist die Person Jesu selber. Er ist die Fülle, die der Wein in Kana veranschaulicht; das Licht, das Blinde sehend macht; das Leben, das den Tod außer Kraft setzt. Die Gaben sind hier mit dem Geber selbst identisch. So gesehen in ihrer zeichenhaften Funktion verlieren die mirakulösen Züge der Zeichen Jesu ihr eigenständiges Gewicht. Wunder werden wiederum hier in den Dienst der Verkündigung genommen, d.h. in den Dienst des Glaubens an den, der gesagt hat, er sei nicht gekommen, die Welt zu richten, sondern die Welt zu retten (3,17). Wer aber auf der Stufe des Mirakulösen bleibt, gelangt nicht zum Glauben, sondern verfällt in Verstockung und Unglauben wie die Juden oder verfehlt den Weg der Wahrheit, von der Jesus Zeugnis gibt (5,33).

Die Offenbarungsworte Jesu. Im kunstvollen Aufbau des Evangeliums folgt nach der Erzählung eines Zeichens Jesu seine eigene deutende Rede über den Tiefsinn seiner Handlung. Die Reden des johanneischen Christus sind typische wiederholende Offenbarungen seiner eigenen Bedeutung als Heilbringer für die Menschen. Solche Offenbarungsformeln sind etwa die "Ich-bin" Worte Jesu, die an drei Stellen im Anschluß an höchst dramatische Wundererzählungen entfaltet werden. "Ich bin das Brot des Lebens" (6,35) ist in der eucharistischen Rede die Deutung zur Brotvermehrung. "Ich bin das Licht der Welt" (9,5) ergibt sich aus der Heilung des Blindgeborenen. "Ich bin die Auferstehung und das Leben" (11,25) bildet den Höhepunkt der Auferweckung des Lazarus vom Tode. In allen diesen Fällen proklamiert

Jesus eindeutig seinen Anspruch als der gekommene und vom Vater gesandte Retter: "Wenn ich mich selbst ehre, so ist meine Ehre nichts. Es ist mein Vater, der mich ehrt, von dem ihr sagt, er sei euer Gott. Und doch habt ihr ihn nicht erkannt. Ich aber kenne ihn. Und wollte ich sagen, ich kenne ihn nicht, so wäre ich ein Lügner gleich euch" (8,54). So vermitteln die anderen längeren johanneischen Jesusreden den gleichen Sachverhalt seiner zentralen Heilsbedeutung aufgrund seines Ursprungs beim Vater und seiner Einheit mit ihm: das Nikodemusgespräch (3), die Rede mit der Samariterin (4,26), der Hinweis auf das lebendige Wasser (7), die Abschiedsreden (14-16) und zum Schluß das hohepriesterliche Gebet (17).

Wie die Zeichen Jesu stoßen seine Offenbarungsreden auf Unverständnis und Unglauben nicht nur auf seiten der Juden (3,4; 4,1o; 6,41f.52; 7,33-35; 8,21f), sondern auch der Jünger (4,32-33; 14,5; 16,18).[252] Die Beispiele, in denen Jesu offene Worte direkt das Mißverstehen hervorrufen, tauchen an gewichtigen Stellen auf, so daß man in diesen krassen Mißverständnissen ein christologisches Stilmittel des Evangelisten zu erkennen glaubt, um gegenüber Jesus die Härte der Ablehnung zu zeigen, die im Prolog schon angeklungen ist: "Er kam in sein Eigentum, aber die Seinen nahmen ihn nicht auf" (1,11).

---

252) Vgl. H. Leroy, a.a.O. 156f: "Die Offenbarung seiner Doxa, obgleich feierlich beteuert und offen ausgesprochen, leuchtet vor blinden Spiegeln. Ihr Licht wird nicht erkannt. Nicht einmal dann, wenn die Offenbarungsrede durch ein thematisch ihr zugeordnetes Zeichen veranschaulicht wird, wie dies etwa bei der Brotrede der Fall ist, der das Brotwunder vorausgeht, oder bei den Worten von der Auferstehung, die im Zusammenhang mit der Auferweckung des Lazarus gesprochen werden! Die offenbare Herrlichkeit des auf Erden wandelnden Sohnes ist in ihrer deutlich angezeigten oder offen ausgesprochenen Daseinsweise verkennbar und wird verkannt. So ist sie Offenbarung und bleibt dennoch verborgen."

Offenbarung in Jesu Erhöhung und Erniedrigung.
Die Offenbarung der Herrlichkeit des auf Erden fleischgewordenen Logos in der Person des Menschensohnes Jesus Christus vollzieht sich nach Johannes in Jesu Wort und Zeichen. Er jedoch bedient sich noch einer weiteren Darstellungsform, einem Bild, in dem ein anderes wichtiges Offenbarungsmoment zutage tritt. Es ist das Bild von Jesu Erhöhung und Erniedrigung am Kreuz - Wenn ich von der Erde erhöht bin - (12,32)[253], die diesmal nicht die irdische Herrlichkeit des Menschensohnes Jesus besagt, sondern seine protologische Herrlichkeit beim Vater: "Dieser war im Anfang bei Gott" (1,2). Um diese Herrlichkeit des Sohnes, die aller Welt, aller Geschichte, vorgeordnet und übergeordnet war, geht es in der Bitte Jesu an den Vater: "Vater, die Stunde ist gekommen: Verherrliche deinen Sohn ... Und nun verherrliche du mich, Vater, mit der Herrlichkeit, die ich bei dir hatte, bevor die Welt war" (17,15).

Die "Erhöhung" Jesu ist ein typischer johanneischer Begriff und meint seine Kreuzigung, wie aus 8,28 deutlich zu verstehen ist. "Wenn ihr den Menschensohn erhöht habt ...", so spricht Jesus von seinem Kreuzestod zu seinen Gegnern. Jesus am Kreuz ist im Johannesevangelium der Erhöhte, und wird wie seine Erhöhung bei den Synoptikern als ein Thronen zur Rechten des Vaters aufgefaßt. So ist dieser Thron nach dem johanneischen Bild das Kreuz.[254] Vom Thron des Kreuzes aus übt er eine wirksame Herrschaft aus, die Jo 12,32 andeutet: "Wenn ich von der Erde erhöht bin, werde ich

---

253) Vgl. W. Thüsing, Wenn ich von der Erde erhöht bin ... (Joh 12,32), in: Bibel und Kirche 2o (1965) 4o-42

254) Vgl. ebd. 41

alles an mich ziehen." Dieses "Ziehen" als Wirkung des Erhöhtwerdens, d.h. des Gekreuzigtseins Jesu bedeutet ein Herrschaftswechsel in der Welt, in der Satan nach 12,32 lange Macht ausgeübt hat. Indem Jesus alle zu sich zieht, verwirklicht er seinen Sieg über den satanischen Herrscher dieser Welt.

Was beinhaltet aber dieses Ziehen oder Angezogensein durch den Erhöhten für die Menschen? Durch einen Vergleich der Parallelstellen im Evangelium stellt Thüsing fest:

> "Was das 'Ziehen' wirklich bedeutet, lehrt ein Vergleich mit einer Stelle im 6. Kapitel, an der dieses Wort ebenfalls vorkommt: 'Niemand kann zu mir kommen, wenn nicht der Vater, der mich gesandt hat, ihn zieht' (6,44). Hier ist der Vater derjenige, der 'zieht', aber der, zu dem die Menschen gezogen werden, ist wie in 12,32 Jesus. Der folgende Vers 45 sagt, daß man sich zu Jesus ziehen läßt, wenn man vom Vater 'hört und lernt' - d.h. wenn man die Offenbarung, die der Vater durch den Heiligen Geist gibt, gläubig aufnimmt. Der Vater 'zieht' die Menschen zu Jesus, indem er ihn durch den Geist als seinen geliebten Sohn kundmacht und 'verherrlicht'. Das 'Ziehen' Jesu (12,32) ist nun grundsätzlich der gleiche Vorgang. Jesus und der Vater sind 'eins' auch im Wirken, und so zieht Jesus selbst die Seinen zu sich, wenn der Vater sie zu ihm zieht. Denn der Vater hat dem Sohn in seiner Liebe die ganze Fülle des Heiligen Geistes in die Hand gegeben (vgl. Jo 3,34f), damit er die Glaubenden an sich ziehe und ihnen das ewige Leben spende."[255]

Wie hängt aber die Erhöhung Jesu am Kreuz mit der Offenbarung seiner Doxa (Herrlichkeit) als Präexistenten zusammen? Nach der johanneischen christologischen Sicht hängen die zwei Vorgänge wesentlich zusammen. Wenn Jesus in 17,1 um die Verherrlichung seines Namens bittet, weil die Stunde gekommen sei, so ist diese Stunde (ὥρα), die Stunde seiner Erhöhung und Erniedrigung am Kreuz. Der Kontext sagt deutlich, daß diese

---

255) Ebd.

Stunde, die Passion und Tod bringt, auch zugleich der Hinübergang Jesu in seine Herrlichkeit ist, die er vom Anfang beim Vater hat. "Der Weg ans Kreuz ist Weg in die Herrlichkeit."[256] Das Evangelium stellt konsequent Jesu Weg dar als auf diese Stunde hinlaufend und gezielt. Jesus weiß um diese Stunde, in der er aus dieser Welt weggeht, um in die Herrlichkeit des Vaters zurückzukehren (2,1-11; 8,42; 13,1; 16,28; 16,10). Sein Hinübergang zum Vater trägt ein soteriologisches Moment. Er hat dadurch für den Menschen den Weg zu demselben Vater freigemacht, oder noch genauer: der, der in der Stunde seiner Erhöhung und Erniedrigung zum Vater geht, ist "der Weg, die Wahrheit und das Leben" (14,6) der Menschen. Um diesen Weg zu gehen, ist das Glaubensbekenntnis zu Jesus als dem Menschensohn erforderlich in der Zeit seines Erscheinens auf Erden bis zu seiner Erhöhung. Seine Zeit auf Erden wird somit zu einer "eschatologisch gedrängten Zeit der Entscheidung, zur Zeit, in der sich das Gericht vollzieht"[257], wie sie auch eine Zeit der Hoffnung gewährt.

Offenbarung im Geist des Erhöhten und Auferweckten. Die Zeit Jesu als des wandelnden Gottessohnes auf Erden unterscheidet sich von der Zeit nach seiner Erhöhung, in der er die Gaben seiner rettenden Tat allen, die ihm nachfolgen, zugute kommen läßt (15,1ff). Dieser Unterschied besteht in einem Offenbarungsmoment, in dem der Geist des Erhöhten und Auferweckten die Sendung Jesu durch den Vater und die Sendung der Jünger durch Jesus vollendet. So ist der Geist Jesu

---

256) H. Leroy, a.a.O. 158

257) Ebd. 166

der Geist der Vollendung, den er am Osterabend als erste Gabe seinen Jüngern schenkt mit den Worten: "Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch. Empfanget Heiligen Geist" (2o,21ff). Daß nun ein Neues hereinbricht, das im johanneischen Sinne noch nicht wirksam da war vor diesem Geist, davon ist schon mehrmals in Jesu Lehrtätigkeit die Rede gewesen.[258] Ganz zu Anfang des Evangeliums im Gespräch mit Nikodemus und mit der Samariterin am Jakobsbrunnen bezieht der johanneische Jesus schon die Wirklichkeit der Wirkungen dieses Geistes voraus. In der Erzählung des Laubhüttenfestes kommentiert der Evangelist Johannes selber: "Noch war nämlich der Geist nicht da, weil Jesus noch nicht verherrlicht war" (7,39). H. Leroy faßt die Wirksamkeit des Geistes in folgenden Worten zusammen:

---

258) Vgl. W. Thüsing, Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium, Münster 197o, 45-47; 159-161, 164f. Thüsing entfaltet in seinem Werk einen zwei-Stadien Zeitbegriff über die temporale Differenzierung der Verherrlichungsaussagen im Johannesevangelium (45): "Das Verkündigungsgeschehen erstreckt sich auf verschiedene Zeiträume. Dieser Sachverhalt tritt in besonderer Weise an drei Stellen Jo 12,28; 13,31f und 17,4f in Erscheinung, an denen aoristische Verherrlichungsaussagen mit futurischen bzw. imperativischen verknüpft sind." Er konstatiert S. 164 den Unterschied zwischen der Zeit Christi und der des Geistes: "Das, was Jesus eigentlich bringen will, gibt es in seinem irdischen Wirken noch nicht; die μείζονα ἔργα vollbringt er erst durch die Jünger bzw. durch den Parakleten. Zwar gibt es in der irdischen Wirksamkeit Jesu schon den Glauben an ihn, und dieser Glaube muß auch lebendigmachend sein; aber das Joev interessiert sich theologisch gesehen nicht für die Frage, in welcher Weise nun dieser Glaube der Hörer des irdischen Jesus ihnen das Leben vermittelt - genauso wenig wie es die Frage beantwortet oder auch nur stellt, auf welche Weise den Gerechten des Alten Bundes das Leben vermittelt wird; wenn es eine solche Frage stellen würde, so würde die Antwort lauten: nur durch die

> "Der in die Welt gesandte Sohn, der nun mit der Herrlichkeit des Präexistenten begabt ist, wird zum Sendenden: wie der Vater sendet, so sendet er ... Das heißt aber, daß sie (die Jünger) nun Anteil haben an der Herrlichkeit, die er empfangen hat ... Dieses Anteilgewähren und - empfangen, das Geeintsein mit dem Sohn durch die Sendung, die wiederum die Gesandten an den Vater zurückbindet, geschieht im Geist, der frei wird in der Vollendung des Weges Jesu, bei seiner Erhöhung am Kreuz."[259]

Fragt man nach der Konkretion dieses Wirkens des Geistes in der Zeit nach Jesu Erhöhung, so sagt uns Jesus selber, daß der Geist "in die ganze Wahrheit" einführt (16,13), daß er nicht "aus sich selbst" redet, sondern "was er hört" (16,13), daß er "an alles erinnert", was Jesus den Jüngern gesagt hat (14,26). Diese Funktion der Erinnerung, die dem Geist zugedacht wird, betrifft die Worte und Taten Jesu in seinem Erdenleben, die für die Jünger eine dunkle mißverständliche verhüllte Offenbarung war trotz der ihnen angebotenen unmittelbaren Offenheit. Nun ist der Geist des Auferweckten und Erhöhten bei ihnen alle Tage, um die Sendung des Irdischen und zum Vater Gegangenen in Wort und Taten in immer neuen Situationen für sie vollziehbar werden zu lassen. Die Einsicht in Jesu Worte und Taten wird durch den Geist zum neuen Aufruf und Aufbruch auf dem Weg der Nachfolge zu jeder Zeit, damit das Geschenk des Anteils an der Offenbarung der Herrlichkeit des Herrn allen Menschen, die glauben, zu allen Zeiten zugänglich und gegenwärtig wird.[26o]

> Verherrlichung Jesu durch den Geist, der durch die Verherrlichung Jesu bzw. mit dieser Verherrlichung gespendet wird."

259) H. Leroy, a.a.O. 159

26o) Vgl. ebd. 16o

Dieser knappe Überblick über die Hauptmotive der johanneischen Christologie mit ihrem Spezifikum in Jesus als dem Offenbarer und Lebensspender durch den Geist, konfrontiert uns mit einer hervorragenden Konzeption des Christusglaubens, die durch den Zeitabstand vom historischen Jesus und durch die geistesgeschichtlichen Probleme der Zeit bedingt ist. Man könnte danach mit Mussner fragen: "Inwieweit ist denn der johanneische Christus 'identisch' mit dem geschichtlichen Jesus von Nazareth?"[261] Die Forschung zeigt, daß es keine befriedigende Antwort zu diesem Fragekomplex gibt, vor allem nicht durch Detailarbeit an der Herkunft der johanneischen Tradition allein. Eine Verbindungslinie zwischen der ältesten Schicht der Jesustradition und dem johanneischen erhöhten Christus ergibt sich jedoch, wenn man eine prägnante Stelle aus der Logienquelle (Lk 12,10^{Q}) mit der christologischen Darstellungsform des Johannesevangeliums vergleicht. Dort heißt es: "Jeden, der ein Wort wider den Menschensohn redet, wird es erlassen; wer aber wider den Heiligen Geist lästert, dem wird es nicht erlassen." Zunächst ist zu bemerken, daß die Vorstellung, daß Jesus ein von Gottes Geist Erfüllter ist, bis in die ältesten Schichten der synoptischen Überlieferung zurückgeht (vgl. Lk 11,2o; Mt 12,28.32; Mk 3,21f; Lk 11,15ff). Er gilt in seinem irdischen Leben und in höchstem Maße nach seiner Erhöhung als

---

261) F. Mussner, Die johanneische Sehweise 9

der Geistträger schlechthin.[262] In diesem Logion aus Q finden wir eine Gegenüberstellung von der Lästerung des Menschensohnes, die verzeihbar sei und eine "Lästerung des Geistes", die überhaupt nicht verziehen wird. Diese Unterscheidung der Lästerungen bezieht sich auf eine Differenzierung zwischen der Zeit des Wirkens des Menschensohnes auf Erden und der Zeit des Geisteswirkens danach. In der Darstellungsform der Offenbarung bei Johannes ist dieses Konzept

---

262) Vgl. W. Thüsing, Erhöhungsvorstellung 66-68:
"Bekanntlich stellt vor allem das Lukasevangelium (auch die Apostelgeschichte) Jesus als Geistträger dar. Aber die Auffassung Jesu als des vom Geist Gottes Ergriffenen wurde nicht von Lukas geschaffen, sondern reicht in die Anfänge der synoptischen Überlieferung zurück. Aus Q sind die beiden Logien Lk 11,2o (par Mt 12,28) und Lk 12,1o (par Mt 12,32) zu nennen. Davon gehört wenigstens 11,2o zu einer der ältesten Kerngruppen von Q, und auch 12,1o ist als sicherer Bestandteil von Q fraglos vorlukanisch und muß der alten Gemeinde zugewiesen werden.
Lk 11,2o (par Mt 12,28) zeigt den Zusammenhang von Exusia und Geistbegabung Jesu. Gleich, ob die Lukas-Fassung ('durch den Finger Gottes') oder die Matthäus-Fassung ('durch den Geist Gottes') ursprünglich ist, auf jeden Fall wird hier ausgesagt, 'daß die allmächtige Kraft Gottes selbst durch Jesus wirkt' - die Kraft, die der Sache nach auch in der lukanischen Version mit dem Geist Gottes identisch ist. Jesus hat seine Exusia in der Kraft des Geistes Gottes, der von ihm Besitz ergriffen hat ... Wenn der irdische Jesus aber für seine Jünger 'the person possessed by the Spirit' war, derjenige, der als der vom Geist Ergriffene in Vollmacht redete und wirkte, mußte er es dann als der Auferstandene für sie nicht ebenso oder noch mehr sein? Hätte die älteste Gemeinde ihre eigene Geistbegabung beziehungsweise die Geistwirkungen in ihrer Mitte nicht auf den auferstandenen Jesus als den jetzt in neuer Weise vom Geist Gottes Ergriffenen zurückgeführt, dann wäre die enge Beziehung, in der der irdische Jesus zum Geist stand, nach Tod und Auferweckung gelöst

der Zeit ausgebaut worden.[263] Hierin liegt die Strukturgleichheit zwischen Johannes und der ältestens palästinensischen Auffassung von Jesu irdischem Wirken. W. Thüsing präzisiert diese Strukturgleichheit folgendermaßen: "Dem irdischen Wirken Jesu wird hier das Weiterverkündigen der irdischen Worte durch den Auferstandenen gegenübergestellt, der im Heiligen Geist durch die Boten des Evangeliums spricht."[264] Eine Reihe anderer Hinweise könnte noch angeführt werden, um den Ausbau dieses Kernmotivs bei Johannes zu erläutern, aber es genügt, schon hier mit dieser knappen Andeutung zu zeigen, daß die Verbindungslinie zwischen einer hochentfalteten Christologie und ihren Anfängen in der ältesten Tradition, wenn auch nicht bis zu Jesus selber, durchaus besteht. Im Gang des Christologisierungsprozesses selber bleibt die Erkenntnis konstant, daß jede neue Situation die Notwendigkeit eines neuen Fragens nach Jesus Christus, dem Herrn, in der christlichen Gemeinde auslöst, in dem der Zugang zu ihm immer neu gewonnen werden muß.

---

gewesen. Eine solche Ablösung des Geistes von Jesus wäre jedoch nur dann von der ältesten Gemeinde vollzogen oder stillschweigend mitgedacht worden, wenn Jesus für sie etwa in der Scheol und dann nicht mehr leibhaftig-lebendige Person gewesen wäre - aber gerade das war er doch als der Auferstandene!"

263) Vgl. W. Thüsing, Erhöhung 159-161, 165

264) W. Thüsing, Erhöhungsvorstellung 69

1.6 Exkurs: Neuansätze in der gegenwärtigen christologischen Diskussion

Aus dem vorläufig Gesagten über Jesus und den Christusglauben im Lichte der historisch-kritischen Forschung des letzten Jahrzehnts ergeben sich wichtige Anstöße zu Neuansätzen in der gegenwärtigen christologischen Diskussion. Die verschiedenen Positionen, die erhebliche Konsequenzen für die Praxis implizieren, sollen hier in gebotener Kürze vorgetragen werden.

Der historische Jesus und der kerygmatische Christus.[265] Was in der tradierten Christologie als unbestrittener Mittelpunkt galt, nämlich der Glaube an die Person Jesu als den auferstandenen und erhöhten Herrn in seiner Gemeinde, wird heute durch das Interesse am historischen Jesus seiner Monopolstellung entzogen. Das Thema des Menschseins Jesu von Nazareth - seine Taten und Worte, sein Verhältnis zu Gott und den Mitmenschen in seinem irdischen Leben - entwickelt sich heute, mehr als die traditionelle Auffassung eines "Gottes in Menschengestalt", zum selbstverständlichen Ausgangspunkt für ein mögliches Christusverständnis. Man

---

265) Vgl. N. Brox, Zur unterrichtlichen Notwendigkeit der Frage nach dem historischen Jesus, in: Kat Bl 92 (1967) 37ff; J.M. Robinson, Kerygma und historischer Jesus, Zürich-Stuttgart ^{2}1967; R. Schnackenburg, Wer war Jesus Io-33; H. Stock, Das Verhältnis der Christusbotschaft der synoptischen Evangelien zum historischen Jesus als Problem des biblischen Unterrichts in der Schule, in: Zeit und Geschichte, hrsg. E. Dinkler, Tübingen 1964, 7o3-717; W. Trilling, Vom historischen Jesus zum Christus des Glaubens, in: Bibel u. Kirche 24 (1969) 48-52; H. Werners, Heutige Fragen und Positionen in der Christologie, in: Schule und Erziehung, hrsg. Dezernat Schule und Erziehung, Münster 1971, 1-11

postuliert demnach ausdrücklicher als sonst einen Ansatz auf der historisch-menschlichen Ebene statt auf der Ebene der Erschließung von christologischen oder dogmatisch verstandenen Hoheitstiteln.[266] Das, was Jesus zu einem Sonderstatus erhebt, z.B. Wunder tun und Vorherwissen, wird oft als unglaubwürdig empfunden, und jegliche Daten des Lebens Jesu, die einen Bezug zur menschlichen Realitätserfahrung zu haben scheinen, nimmt man eher als eine realisierbare Basis für einen Zugang zu ihm und seinem Anspruch wahr. Die feine Differenzierung dieser christologischen Komponenten in ihrer Zweipoligkeit bei der Jesusproblematik prägt auch die gegenwärtige christologische Sprache in der exegetischen Literatur. Man spricht häufig von einem vorösterlichen Jesus und einem nachösterlichen Christus des Glaubens, von einer impliziten und einer expliziten Christologie, von einem historischen Jesus und seiner "Sache" und einem kerygmatischen Christus und der Botschaft von seinem Tod und seiner Auferstehung. In der aktuellen Diskussion zeichnen sich einige bedeutende Namen aus, deren Schriften sowohl in der Theologie als auch im übrigen kirchlichen Leben einen signifikanten Einfluß ausüben.

---

266) Vgl. F. Kamphaus, Der Gegenstand der Verkündigung, in: Pastorale. Handreichung für den pastoralen Dienst. Verkündigung, Mainz 197o, 74-76, bes. 75: "Die Verkündigung tut gut daran, nicht von den Christustiteln auszugehen (Kyrios, Gottessohn, Menschensohn etc.). Sie haben weitgehend ihre Aussagekraft verloren. Sie beginnen erst dann wieder zu sprechen, wenn deutlich ist, wer damit bezeichnet wird. Wer ist Jesus? Was hat er gewollt? Welche Ziele hat er verfolgt? Wofür ist er eingetreten? Worauf kam es ihm an in seiner Verkündigung und in seinem Handeln? - Natürlich sind solche Fragen, wie die Evangelien lehren, nicht am Christusbekenntnis vorbei zu beantworten. Aber gerade im Namen des Christusbekenntnisses muß man sich ihnen stellen." R. Baumann, Historische Forschung und Glaube an Jesus, in: Bibel u. Kirche 24 (1969) 36f

Rudolf Bultmann, bekannt für sein ausschließliches Interesse am Kerygma des Todes Jesu als ein eschatologisches Ereignis, in dem Gott den Menschen radikal zum Heil und Gericht ruft, repräsentiert heute eine Position in der Christologie, in der der irdischen Existenz Jesu aufgrund der bultmannschen Entmythologisierungsmethode keine bedeutsame Rolle zugewiesen wird. Ihn interessiert nicht das "Was", sondern nur das "Daß" des Lebens Jesu. Inhalt des Kerygmas ist für ihn das Urdatum des Todes Jesu, das auch heute noch den Menschen in die Situation der Entscheidung für oder gegen Gott versetzt.[267] Dieser Position Bultmanns gegenüber steht das Interesse seiner Schüler an der "Sache Jesu". Gemeint ist damit die Anerkennung der entscheidenden Bedeutung des ganzen irdischen Lebens Jesu: seines Redens und Tuns, seines Engagements für Gott und die Mitmenschen, seiner Treue und Zuversicht, die ihn in den Augen seiner palästinensischen Freunde von damals und der daraus entstandenen christlichen Gemeinde zur letzten Konsequenz des Todes geführt haben.

---

267) Vgl. R. Bultmann, Jesus 1o-13. Er schreibt über sein Buch: "Es fehlen demgemäß in der folgenden Darstellung sämtliche Wendungen, in denen von Jesus als großem Mann, Genie oder Heros die Rede ist; er erscheint weder als dämonisch noch als faszinierend, seine Worte werden nicht als tief, sein Glaube nicht als gewaltig, sein Wesen nicht als kindlich bezeichnet. Aber es ist auch nicht von den ewigen Werten seiner Botschaft, von seiner Entdeckung der zeitlosen Tiefen der Menschenseele oder dergleichen die Rede, sondern der Blick ist einzig auf das gerichtet, was er gewollt hat und was deshalb als Forderung seiner geschichtlichen Existenz Gegenwart werden kann. Auch aus diesem Grunde ist das Interesse an der 'Persönlichkeit' Jesu ausgeschaltet. Nicht etwa, weil ich aus der Not eine Tugend machen wollte. Denn freilich bin ich der Meinung, daß wir vom Leben und von der Persönlichkeit Jesu so gut wie nichts mehr wissen können, da die christlichen

Stärker der impliziten als der expliziten Christologie verpflichtet sind auch die neueren christologischen Entwürfe - sie sollen hier nur genannt werden -, die mehr von den Taten des Menschen Jesus von Nazareth als von den Würdenamen Christi ausgehen. Von diesen Voraussetzungen her läßt sich die Position Dorothee Sölles verstehen, die im Kontext der "Gott-ist-tot-Theologie" eine Christologie vertritt, in der Gott sich total in Jesus von Nazareth inkarniert und ganz in die menschliche Gemeinschaft eingeht, weil dieser Mensch Jesus ganz der Menschheit zugehört. Auch bei Ernst Bloch kommt ein Christusbild zur Geltung, in dem die Bedeutung des Menschseins Jesu eine erhebliche Rolle spielt. Ansonsten gibt es noch die weitere Position, die innerhalb einer in jeglicher Hinsicht bedrohten und manipulierten Gesellschaft in Jesus den exemplarischen Menschen erblickt. Jesu Beispiel einer Gottes- und Nächstenliebe in ihrer absoluten Einheit wird zu einem tragbaren Lebensmodell für die Menschen, die sich dessen bewußt sind, daß sie Sinnstrukturen bedürfen und haben müssen, um ihre individuelle und gesellschaftliche Situation optimal bewältigen zu können.[268]

Quellen sich dafür nicht interessiert haben, außerdem sehr fragmentarisch und der Legende überwuchert sind, und da andere Quellen über Jesus nicht existieren ... (lo)
Ich bin persönlich der Meinung, daß Jesus sich nicht für den Messias gehalten hat, bilde mir aber nicht ein, um deswillen ein deutlicheres Bild von seiner Persönlichkeit zu haben. Ich habe aber in der folgenden Darstellung diese Frage überhaupt nicht berücksichtigt, und zwar im letzten Grunde nicht deshalb, weil sich darüber nicht Sicheres sagen läßt, sondern weil ich die Frage für nebensächlich halte ..." (11); H. Werners, a.a.O. 3

268) Vgl. H. Werners, ebd. 6

Die Aszendenzchristologie. In der "klassischen" Christologie geht man hauptsächlich von der Kategorie des Gottessohnes aus, von der aus die Bedeutung des Lebens und Wirkens Jesu in der vorösterlichen Zeit verstanden wird. Man spricht in diesem Fall von einer Christologie von "oben" - eine Deszendenzchristologie. Demgegenüber betont man heute stärker eine Christologie von "unten" - eine Aszendenzchristologie, in der der Ansatz beim Menschen Jesus, bei der ursprünglichen Intention seines Handelns zu finden ist.[269]

Die funktionale Christologie. Die lange innerkirchliche Entwicklung der Christologie hat sich in ihrer Dogmengeschichte vorwiegend auf einen bestimmten Aspekt festgelegt, nämlich auf eine Substanzchristologie. Diese charakterisiert sich dadurch, daß die Person Jesu in metaphysischen und ontologischen Kategorien definiert und begriffen wird. Sein "Wesen" wird von seinem Werk, das durchgängig in der Theologie als ein Erlösungswerk verstanden wird, getrennt betrachtet. Dagegen befaßt man sich heute eher mit der sogenannten funktionalen Christologie, in der Jesu Heilsbedeutung für die Menschen vordergründig behandelt und in völliger Integration mit seiner Person gesehen wird.[27o]

---

269) Vgl. ebd. 11; G. Lange, Über die Notwendigkeit, die Schwierigkeit und die Möglichkeit, an ein zutreffendes Jesusbild zu kommen, in: Kat Bl 96 (1971) 581-597; P. Schoonenberg, Ein Gott der Menschen, Zürich-Einsiedeln-Köln 1969, 76-79; K. Rahner/W. Thüsing, Christologie - systematisch und exegetisch, Freiburg-Basel-Wien 1972, 117-12o

27o) Vgl. H. Werners, a.a.O. 11

Vielfalt der christologischen Aussagen. Charakteristisch für das alte Lehrsystem ist die fast einseitige Konzentrierung auf die Sohnschaftsaussagen. Eine Gottmensch-Christologie hat lange Zeit das Feld beherrscht, so daß es aussah, als ob das Bekenntnis zu Jesus Christus als dem Gottmenschen der absolute Höhepunkt und das Ende der Entwicklung des Christusglaubens wäre. Dieser Einheitschristologie gegenüber weist der biblische Befund der modernen Exegese auf eine Vielfalt von christologischen Aussagen hin, die in ihrer Entstehungs- und Wirkungsgeschichte eine feststellbare Dynamik in der soteriologischen Ausgerichtetheit des Christusglaubens zur Sprache bringen. Durch diesen Wandel der Betrachtungsweise von einer einheitlichen zu einer vielfältig gearteten Christologie verschieben sich in der Tat wichtige christologische Akzente, die für die Arbeit der didaktischen Vermittlung im Unterricht oder in der Verkündigung folgenschwer sind.

1.7 Zusammenfassung

1.71 Einheit und Vielfalt der Christologien im Neuen Testament

Fassen wir nun die Fülle der gewonnenen Erkenntnisse aus der exegetischen Forschung der neutestamentlichen Christologie zusammen, die wir anhand einiger Christusbilder zu exemplifizieren versuchten, so ergeben sich folgende inhaltliche Schwerpunkte.

Einheit und Pluralität.[271] Die neutestamentliche Christologie ist Ausdruck eines lebendigen Glaubens. Diese Erkenntnis verdankt sie der bibelkritischen Forschung, die in der mühsamen Arbeit der Auslegung die Bedingungen und Möglichkeiten, das Weltverständnis und die Sprachvoraussetzungen, unter welchen ein bestimmtes Christusbild Gestalt annahm, den Blick dafür freigemacht hat, daß die Christologie nicht als eine Lehre, sondern als ein gelebtes Glaubensbekenntnis der Christen zu Jesus Christus betrachtet werden muß. Hinter den einzelnen Schriften des Neuen Testaments stehen Persönlichkeiten und Gemeindegruppen, die durch ein bestimmtes Christusbild ihrem Glauben an Jesus Christus Ausdruck gegeben haben. Infolgedessen spiegelt das Neue Testament eine Pluralität von Christologien wider, die formal ihren Einheitsgrund im Bekenntnis zur Heilsbedeutung des erhöhten Jesus Christus haben. Man denkt etwa an die paulinische oder an die johanneische Christologie oder an die sehr späte Christologie des Hebräerbriefes, um nur ein paar voll ausgebaute Konzeptionen als Beispiele zu nennen.

---

271) Vgl. K. Rahner/W. Thüsing, Christologie 126ff

Ein konstitutives Moment für den späteren Prozeß der nachösterlichen Glaubensentwicklung ist im Anspruch Jesu auf Vollmacht, der sein Auftreten, Reden und Handeln in der vorösterlichen Sicht der Jünger auszeichnet, gegeben. Dieser Anspruch auf Vollmacht wird nach der Schrift im Ereignis der Auferstehung von Gott sichtbar und deutlich bestätigt, so daß dieser hervorragende Zug des irdischen Jesus den Erhöhten und Auferstandenen weiter qualifiziert. Der Herr Jesus Christus ist in der ältesten Christologie als der in der Gegenwart mächtige, wirkende Herr gekennzeichnet, ohne daß dadurch seine Zukunftsfunktion ausgeklammert wird. Darin ist der Inhalt aller Erhöhungsaussagen und die Substanz der Kontinuität aller nachösterlichen Christologien zu sehen.[272]

Dieses Faktum der Einheit und Vielfalt der Christologien im Neuen Testament hebt irgendwelche Einseitigkeiten und Statik im traditionellen dogmatischen Christusbild auf.

Die Fragestellung nach dem historischen Jesus und dem Christus des Glaubens. Die wissenschaftliche Forschung unserer Tage nötigt uns, die verschiedenen Christologien mit dem Anspruch des sogenannten historischen Jesus zu konfrontieren. Die historische Fragestellung, die dahinter steckt, darf nicht ausgeklammert werden, wenn die Gestalt Christi nicht in mythische Dimensionen verflüchtigen soll. Durch eine Studie von Jesusworten und ureigene Taten in der Logienquelle und in den Evangelien wird uns dieser historische Jesus durch einige wenige geschichtliche Züge, die wir mit hoher Wahrscheinlichkeit als ursprünglich annehmen dürfen, zugänglich.

---

272) Vgl. R. Schnackenburg, Wer war Jesus 26-33; W. Thüsing, Erhöhungsvorstellung 6o-66

Das erste Ergebnis einer solchen Konfrontation ist die Tatsache, daß die expliziten Christologien in einer traditionsgeschichtlichen Diskrepanz zum ausdrücklichen Anspruch Jesu stehen. Die Art der evangelischen Quellen läßt nämlich erkennen, daß die Verkündigung des historischen Jesus sich von der Jesusverkündigung der nachösterlichen Gemeinde formal unterscheidet. Man konstatiert das Phänomen einer radikalen Wende vom predigenden Jesus zum verkündigten Christus. Unsere Evangelien, die an sich ein Resultat redaktioneller Tätigkeit sind, verkünden den Herrn Jesus Christus und seinen Weg in der menschlichen Geschichte nicht aus neutraler Sicht, sondern unter dem starken Einfluß der theologischen Reflexion der einzelnen Evangelisten. Ihr eigentliches Anliegen ist das Kerygma, ihr Sitz im Leben die Verkündigungssituation der Urgemeinde. Im Lichte von Ostern liefern sie Glaubenszeugnisse, zwar mit historischen Inhalten. In ihrer uns vorliegenden Bearbeitung vermitteln sie Glaube und Geschichte in unlösbarer Form. Durch die Formgeschichte jedoch ist es gewissermaßen möglich geworden, nach der Ur-Überlieferung zu suchen und die ursprünglichen geschichtlichen Konturen der Verkündigung Jesu herauszukristallisieren. Aus einer solchen Befragung ergibt sich das Wissen darüber, daß es im Neuen Testament sowohl einzelne Traditionen gibt, die keine Beziehungen zur Christologie erkennen lassen, als auch andere, die christologische Aussagen explizit intendieren.

Der Versuch, die oben genannte Diskrepanz zwischen dem historischen Jesus und dem nachösterlichen Christus zu überbrücken, führt zur Suche nach den Sachstrukturen einer impliziten Christologie, die den Einheitsgrund in der Pluriformität aufdecken. Diese Strukturen glaubt man in der Wort- und Tatverkündigung

Jesu herausschälen zu können. Zum Beispiel erweisen sich folgende wesentliche Aspekte als unverwechselbare Linien in der neutestamentlichen Darstellung des historischen Jesus:

1) Jesu irdisches Wirken: Jesu irdisches Leben gilt den Menschen. Seine Worte und Taten bieten ihnen an, neue Lebensvoraussetzungen zu schaffen, damit sie das Heil, das Glück, die Zukunft und die Freiheit erlangen. Es geht ihm um die Menschen, für die er eine Frohbotschaft bringt. Dies ist ein Wesenszug des Wirkens Jesu, der ihm nur schwer abgesprochen werden kann.

2) Die tiefere Motivation des Lebens Jesu: Jesus ist "der Mensch für andere"[273], "weil er der Mensch für Gott ist"[274]. Sein engagiertes Leben für die Menschen versteht sich nur von seiner radikalen Bezogenheit auf Gott hin. Es geht ihm um Gott, den er seinen Vater nennt. Die Gottesherrschaft ist sein Thema. Gott bildet den Mittelpunkt seines Denkens und seiner Predigt. Auch diese jesuanische Theozentrik ist eine kennzeichnende Sachstruktur des Bildes vom historischen Jesus.

3) Jesu Anspruch in seiner Verkündigung: Streng historisch gesehen erhebt Jesus keinen Anspruch auf irgendeinen messianischen Titel oder eine Würde. Aber

---

273) D. Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung, Siebenstern-Taschenbuch 1, München-Hamburg ^{3}1966, 191f

274) K. Rahner/W. Thüsing, Christologie 142, 161ff: Seine Erweiterung der Bonhoefferschen Formulierung versucht W. Thüsing durch eine Erörterung der Theozentrik in der Christologie des Neuen Testaments zu begründen.

sein Reden und Handeln weisen auf einen Vollmachtsanspruch hin, der den Raum für die spätere Reflexion der Gemeinde über ihn offen läßt. Sein Vollmachtsanspruch besagt, daß das neue endgültige Heil an seine Person gebunden ist. Solch ein Vollmachtsanspruch wird transparent z.B. in seiner "Basileia-Botschaft", in seiner Kenntnis von der wirklichen Denkart Gottes in den Gleichnissen, in der Sündenvergebung und in der Auslegung des Gesetzes und in seinem Ruf zur Nachfolge.

4) Der Kreuzestod: Jesu Tod ist ein Kernfaktum seiner Geschichte. Für sich allein betrachtet ist er die Negation seines Anspruches, das Ende seines Lebensprogramms, die Menschen aus Selbstverfallenheit, Sündenverfallenheit und Todverfallenheit zu befreien. Ohne Ostern kann der Tod Jesu nur als menschliches Scheitern, als der sinnlose Untergang eines Menschen aufgefaßt werden. Erst nach Ostern wird dieser Tod in seiner ganzen Tiefe erklärlich.

Ostern und der Christologisierungsprozeß: Tradierung und Auslegung der Botschaft Jesu im Lichte des Ostergeschehens. Der historische Jesus und seine Botschaft als Grundmomente der Christologie stellen aber nur eine Seite des Gesamtzusammenhangs dar. Ein zweites unentbehrliches Grundmoment liegt im ganzen Geschehniskomplex von Ostern. Ostern ist das Ja Gottes zum Weg des Menschen Jesus und seiner Botschaft. Sie ist das Heilsereignis selbst, das den Anspruch Jesu artikuliert. Als solche ist sie kein Beweisfaktum außerhalb des Glaubens.

Die verschiedenen Christologien, die in der nachösterlichen Zeit entstehen, sind immer Versuche, das Ostergeschehen neu zu interpretieren. Diese Christologien haben ihren Lebensgrund in dem Bekenntnis: Gott hat diesen Jesus erweckt und zu seiner Rechten erhöht. Dieses Bekenntnis ist kein religiöses Lehrsystem, sondern es ist das Zeugnis der Erfahrung der Christen mit dem Auferstandenen selber. Die Gemeinde bekennt Jesus in der Zeit unmittelbar nach Ostern als den Wiederkommenden; das Moment der christologischen Hoffnung und Zukunftserwartung tritt in den Vordergrund. Sehr früh schlagen sich die Glaubensbekenntnisse in Hoheitstiteln nieder, die auf geprägte alttestamentliche Motive zurückgreifen. Die Kategorien: Prophet, Davidssohn, Gottesknecht, Messias und Menschensohn werden auf Jesus übertragen, werden aber im Laufe der Zeit zurückgedrängt. In der hellenistischen Welt setzen sich die Begriffe "Sohn Gottes", "Kyrios" und "Gottmensch" durch, die dem griechischen Denken näher stehen. Neben den Christologien, die in den Würdetiteln ihren Niederschlag gefunden haben, gibt es noch weitere vertiefte Christusaussagen in den Paulusbriefen. Das Christusbild des Apostels Paulus wird von einer mächtigen Hoffnung getragen, denn er denkt von der Vollendung der Zukunft in Christus her und entwirft damit eine Sicht der Gegenwart der Christen mit einer großen Dynamik auf Zukunft hin. In einer weiteren Stufe der Entwicklung entsteht die Gattung der Evangelien[275], die ein starkes Interesse

---

275) Vgl. H.B. Kaufmann, Muß die Bibel im Mittelpunkt des Religionsunterrichtes stehen? - Thesen zur Diskussion um eine zeitgemäße Didaktik des Religionsunterrichtes (1968), in: H. Gloy (Hrg.), Evangelischer Religionsunterricht in einer säkularisierten Gesellschaft, Göttingen 1969, 139: "Die Sonderstellung der synoptischen Evangelien im Neuen Testament besteht in folgendem: Sie bewahren die Erinnerung an das Menschsein Jesu und

für den Lebenslauf des irdischen Jesus aufweisen, jedoch immer nur innerhalb der österlichen Perspektiven. Etliche Berichte (Taufe Jesu, Vorgeschichte, Verklärung und Leidensgeschichte) liefern Beispiele dafür, wie Glaube und Geschichte sich gegenseitig vermitteln und unlösbar ineinandergreifen. Die Evangelisten, die auf die Geschichte Jesu zurückgreifen, leisten in ihrer Neukomposition eine bestimmte Christusdarstellung, die grundlegend strukturiert ist 1) von der fundamentalen Erfahrung der Menschen mit dem Mann von Nazareth und seinem Vollmachtsanspruch, der in keiner Weise von der Umwelt ableitbar ist, und 2) von der neuen Wirklichkeit der Erhöhung und Verherrlichung Jesu in Tod und Auferstehung, die alle neutestamentlichen Schriften als Ausgangsposition haben.

Im Fluß dieser lebendigen Tradierung gilt es, daß das Ende einer bestimmten christologischen Sicht den Anfang weiterer neuen Erkenntnis signalisiert. Unsere Christusaussagen haben immer deshalb nur einen Annäherungswert, denn in ihrem zeitbedingten und situationsbezogenen Charakter sind sie vorläufig und weisen ständig auf ein transzendentes Mehr in Christus hin.

---

an sein 'Leben' auf und verhindern dadurch, daß der christliche Glaube sich ins Mythische und Spekulative auflöst; sie weisen immer neu auf die Begegnung mit Jesus selbst hin, wie Gott ihn hat Mensch sein lassen und wie Gott dieses Menschsein in Kraft gesetzt hat. Mit ihrer Auferstehungsbotschaft bezeichnen die Evangelien die Grenze ihres eigenen Verstehens und Deutens dieser Geschichte Jesu. Gleichzeitig mit der historischen Erinnerung sagen sie aus, daß Jesus gerade nicht bei den Toten zu suchen sei. Indem sie ihn derart 'schildern', haben sie ihn - den historischen Jesus - so verstanden, wie er gehört sein will. Diese Feststellung ist vielleicht kein historisches Urteil mehr, aber sie läßt sich vom Erkennen des historischen Jesus aus jedenfalls verstehen."

1.72 Mögliche Sachkriterien für die Handbücheranalyse

Anhand der inhaltlichen Schwerpunkte dieses exegetischen Resümees der Christologie ergeben sich mögliche Sachkriterien für die in den folgenden Kapiteln beabsichtigte Handbücheranalyse und Überprüfung der gegenwärtigen Unterrichtsprojekte. Das Hauptinteresse dieser Analyse ist die Untersuchung der christologischen Inhalte, die in diesen Unterrichtswerken angesprochen und thematisiert werden. Die sogenannten Kriterien in dieser Untersuchung sollen nicht als ein strenger Suchraster bei der Auswertung der Unterrichtsmaterialien fungieren, sondern die Möglichkeit bieten, einen inhaltlichen Vergleichsrahmen zwischen der Christologie der Unterrichtsbücher und dem Stand der theologischen Wissenschaft zu schaffen. In diesen Vergleichsrahmen herein gehören unbedingt die neuen exegetischen Einsichten, aufgrund derer der bisherige fundamental-theologische Ansatz in der Christologie als überholt zu betrachten ist.[276] Es kamen in unserem Resümee zur Sprache 1) die formkritische Unterscheidung zwischen dem historischen Jesus und dem Christus des Glaubens, 2) das Faktum der Einheit und Vielfalt der Christologien im Neuen Testament, das jede Einseitigkeit und Statik im Christusbild aufhebt, 3) die Offenheit und Dynamik der christologischen Entwicklung aufgrund des Heilsereignisses zu Ostern und 4) die Entstehung der Christologien aus der Situation der Auseinandersetzung in der Urgemeinde, aus dem Suchen und Ringen nach einer Existenzerhellung im Horizont des Glaubens an Jesus Christus.

---

276) Vgl. H. Werners, a.a.O. 1

Das Hauptgewicht der folgenden Handbücheranalyse liegt im ersten Teil auf dem theologisch-fachwissenschaftlichen Aspekt, da die Darbietung der Christologie in den Handbüchern hier überwiegend von innertheologischen Faktoren bestimmt wird. Im zweiten Teil der Analyse werden aber auch andere relevante didaktische Konstanten zum Thema Christologie gemäß den gegenwärtigen Entwicklungen in der Pädagogik und Unterrichtstheorie zur Sprache kommen.

2. ERSTE ETAPPE DER UNTERSUCHUNG: DIE CHRISTOLOGIE IM SCHULISCHEN BIBELUNTERRICHT - EIN KRITISCHER VERGLEICH DER CHRISTUSBILDER IN DEN HANDBÜCHERN ZUM BIBELUNTERRICHT EINER MATERIALKERYGMATISCHEN PERIODE MIT DEM STAND DER BIBELFORSCHUNG HEUTE

2.1 Einführung

Jesus Christus als das Fundamentale der neutestamentlichen Botschaft[1] - so lautet, wie in der Einleitung der Arbeit schon erwähnt wurde, die inhaltliche und didaktische Begründung zur Wahl der Christologie als Untersuchungsfeld in den vorliegenden Handbüchern und Unterrichtsprojekten zum schulischen Bibelunterricht. Dem Aufbau der Untersuchung liegen zwei Zeitetappen zugrunde, auf deren Hintergrund die Entwicklungslinien der Christologie in der Darbeitung der Unterrichtsbücher nachgezeichnet werden können. In der ersten Etappe der Untersuchung geht es um eine allgemeine Bestandsaufnahme der Schwerpunkte christologischer Aussagen in den Handbüchern einer ausgesprochen materialkerygmatischen Epoche. Die Untersuchung beschränkt sich auf die Christologie im Bibelunterricht und läßt den Katechismusunterricht aus praktischen Gründen bewußt außer acht. So bekommt man eine gründlichere Analyse, als wenn man zusätzlich noch die Fülle der Materialien zu den Katechismen heranzieht.

---

1) Zum Begriff des Fundamentalen in der biblischen Botschaft vgl. K. Wegenast, Der biblische Unterricht zwischen Theologie und Didaktik, Gütersloh ²1969, 7o: "Der theologische Didaktiker muß im Blick auf die Vielschichtigkeit der biblischen Botschaft nach dem Fundamentalen und darüber hinaus danach fragen, in welchen Texten dieses Fundamentale am klarsten zur Sprache kommt ... Bedeutet der Begriff des Fundamentalen die einem Fach zugrunde liegende geistige Grundrichtung, so kann kein Zweifel darüber bestehen, daß dieses Fundamentale für den evangelischen Religionsunterricht der Glaube ist, der in Jesus von

Die ausgewählten Unterrichtsvorlagen, die dem Zeitraum von 196o-197o entnommen sind, sollen befragt werden, welche Aussagen sie über Jesus Christus schwerpunktmäßig thematisieren und zu vermitteln intendieren. Anhand einiger exemplarischer Themenkomplexe wird untersucht, welche fundamentalen christologischen Aspekte stillschweigend übergangen werden oder didaktisch unverarbeitet und unthematisiert bleiben.

In dieser Befragung geht es konkret um eine kritische Deskription der erarbeiteten Katechesen und Lektionen über die Christologie, die einen Überblick über den wissenschaftlichen Stand der christologischen Kategorien in diesen Handbüchern verschaffen soll. Zu diesem Überblick werden hier vier christologische Aspekte gewählt und nach ihrer polarisierenden inhaltlichen Strukturierung differenziert formuliert, um eine gewisse Systematisierung der Aussagen zu leisten. Sie sind vier inhaltlich bestimmte christologische Felder, die das Thema von verschiedenen Perspektiven angehen und erfassen. In Anlehnung an die heute geläufige systematische Terminologie in der theologischen Literatur habe ich sie folgendermaßen zu formulieren versucht: erstens eine titulare Christologie im Verhältnis zu einer impliziten Christologie des Jesus von Nazareth; zweitens eine Deszendenzchristologie im Verhältnis zu einer Aszendenzchristologie; drittens eine

---

Nazareth und dem von ihm zeugenden Wort seinen Grund hat. Für den biblischen Unterricht bedeutet das, daß er, will er das Fundamentale zur Sprache bringen, sowohl von Jesus von Nazareth, wie ihn die historische Forschung kennt, als auch von Jesus Christus, wie ihn das Neue Testament als die Sammlung der frühesten Antworten des Glaubens auf seine Erscheinung und seine Verkündigung darstellt, reden muß."

Substanzchristologie im Verhältnis zu einer funktionalen Christologie; und viertens eine Einheitschristologie im Verhältnis zu einer Vielfalt von Christusbildern im Neuen Testament.

Fragwürdig bei der polarisierten Differenzierung dieser vier Aspekte ist einmal die Tatsache, daß sie keine echten absoluten Unterscheidungskategorien bieten, sondern eher die wesentlichen Strukturmomente der einen und derselben Sache darstellen, und zum anderen, daß die differenzierten Pole der genannten Aspekte nicht Alternativmodelle der Christologie sind, sondern zur ganzen Frage nach Jesus dem Christus gehören und nicht auseinanderzureißen wären. Jedoch meine ich, daß das Gesamtprofil der Christologie in den Handbüchern nur durch die Herausstellung von Schwerpunkten und Haupttendenzen bei der Aufarbeitung und Darstellung der neutestamentlichen Texte zu zeichnen wäre. Nur in einer solchen Bemühung des Analysierens liegt die Chance, neue, und womöglich auch mehrere, Einstiegsmöglichkeiten für den Bibelunterricht über die Christologie zu entdecken. Diese hier konzipierten vier christologischen Felder bieten einen breiten Rahmen für eine Systematisierung der in den Handbüchern vorhandenen Textinhalte.

Durch diese systematisierte Darstellung verzichte ich darauf, den induktiven Verlauf der Handbücheranalyse selber zu rekonstruieren. Den mühsamen Werdegang der Bestandsaufnahme von christologischen Inhalten in den Büchern aufzuzeichnen und den Vergleich mit der biblischen Grundlage zu ziehen, hätten ihren Wert darin, daß der Leser mit auf diesen Weg mitgenommen würde. Ich meine aber, der hier eingeschlagene Weg, nämlich die Ergebnisse gleich zu Anfang mitzuteilen und sie anhand von exemplarischen Aussagen und Beispielkatechesen zu belegen, wäre für den

Praktiker formal gesehen durchsichtiger und inhaltlich auch leicht greifbar. Kritik und Würdigung sowie die nötige Beschreibung der Inhalte der Handbücher greifen deshalb ineinander über.

Da hier ein allgemeiner Überblick über die Christusmodelle und -bilder, die den Handbüchern zugrundeliegen, gegeben werden soll, geschieht die inhaltliche Deskription der Texte mehr oder weniger äußerlich ohne eine detaillierte sprachanalytische Untersuchung. Dieser Modus läßt sich angesichts der Tatsache rechtfertigen, daß etliche Untersuchungen der Handbücher vom materialkerygmatischen Typus hinsichtlich ihrer Sprache, ihrer inhaltlichen und didaktischen Konzeption und ihrer methodischen Durchführung in exemplarischer Weise schon geleistet worden sind.[2] Ferner empfiehlt es sich, diesen Teil der Untersuchung eher von der innertheologischen Struktur als von der pädagogischen her zu bewältigen, da die Bücher dieser Epoche stärker durch das Interesse an theologische Inhalte als an didaktische Überlegungen determiniert sind.

---

2) Vgl. H. Halbfas, Fundamentalkatechetik. Sprache und Erfahrung im Religionsunterricht, Düsseldorf ^{2}1969, 113-184; U. Meinecke, a.a.O.; K. Sorger, a.a.O. 49-287

2.11 Determinanten der schulischen Bibelkatechese in einer materialkerygmatischen Epoche

Die geschichtliche Entwicklung der schulischen Katechese nach der Jahrhundertwende im deutschsprachigen Raum zeichnet sich durch mehrere Erneuerungsbewegungen, die jeweils eigene Akzente in der Katechetik mit sich brachten, aus. Die Stadien dieser Entwicklung sind heute in den siebziger Jahren leicht überschaubar. So kann man in den ersten Jahrzehnten dieses Jahrhunderts eine intensive methodische Reformbewegung feststellen, die sich an dem Ansatz der Münchener Schule für eine verbesserte Methodik der katechetischen Praxis orientierte. Allerdings gilt dies hauptsächlich für die katholische Katechese. Diese Beschäftigung mit der Methodik schlug jedoch in den dreißiger Jahren in eine entschiedene Inhaltsreform um, die ähnlich wie die reformpädagogische Arbeit der Erziehungswissenschaft in den fünfziger Jahren verlief. Im allgemeinen pflegt man diese Phase als die "materialkerygmatische" zu bezeichnen. Dieser Begriff verbindet sich mit den Namen Jungmann, Arnold und Kampmann, deren Anliegen in der katechetischen Erneuerung Günther Weber in seinem Kommentar zusammenfaßt:

> "Was im Religionsunterricht geschieht, ist mehr als das einfache Mitteilen und Lehren von 'Wahrheiten' und auch mehr als ein einfaches Berichten von vergangenen Ereignissen; was dort geschieht, ist: Verkündigung. Der Inhalt der Verkündigung ist nicht die 'These', die Lehrdefinition, sondern das 'Kerygma', der Anruf Gottes an den Menschen, die an den Menschen gerichtete Botschaft Gottes."[3]

Diese Abkehr von der Methode zum Verkündigungsinhalt brachte besonders in der biblischen Katechese die Aufgabe der Neubesinnung über die Darstellung der christ-

---

3) G. Weber, Handbuch zum Glaubensbuch für das 2. Schuljahr. Frohe Botschaft, Donauwörth 1964, 9

lichen Botschaft und das Problem der neuen Sichtung von Unterrichtsinhalten in den Unterrichtsbüchern mit sich.

Fragt man nach den relevanten Determinanten einer materialkerygmatisch orientierten schulischen Bibelkatechese der sechziger Jahre im Hinblick auf unsere Untersuchung, so stößt man auf Unterrichtsprinzipien, die sich einem Verkündigungskonzept verpflichtet wissen. Aus den vielfältigen Aspekten dieses umfangreichen Themas[4] greifen wir nur einige Merkmale dieses katechetischen Typus auf.

Wesen und Prinzip der Bibelkatechese verstehen sich im evangelischen wie im katholischen Raum als die "Verkündigung des Evangeliums Jesu Christi"[5]. In dieser Verkündigung nimmt die Deutung des Wortes Gottes nach den Schriften des Neuen Testamentes, gestützt von der geltenden historischen Exegese, einen zentralen Platz ein. Auf die ganze Auseinandersetzung mit der Frage, ob die Katechese Verkündigung zur Glaubenserweckung oder sachlich informatorische Auslegungsarbeit bedeutet, die Mitte der sechziger Jahre zu heftigen Diskussionen führte, wird hier nicht näher eingegangen werden. Wichtig ist festzustellen, daß das Verständnis der Aufgabe der schulischen Katechese durch diese Auseinandersetzung zu differenzierteren Überlegungen geführt hat, als dies vorher der Fall war. Für die katholische Katechese konnte 1966

---

4) Vgl. W. Langer, Kerygma und Katechese. Theologische und didaktische Neubegründungen des Bibelunterrichts, München 1966, 59-68; ders., Moderne evangelische Lösungsversuche zur Krise des biblischen Unterrichts: Bestandsaufnahme der gegenwärtigen Situation, in: Kat Bl 9o (1965) 451-599; 91 (1966) 24-33; 117-128; 278-289

5) B. Dreher, Katholische und evangelische Bibelkatechese. Sachbereiche der modernen Bibelproblematik, in: Kat Bl 91 (1966) 68

B. Dreher mit ziemlicher Sicherheit über Ziel und Träger der Verkündigung in der Schule sagen: "Religionsunterricht ist, theologisch gesehen, immer Verkündigung der Kirche zum Glauben."[6] Der Katechet hat sich demgemäß in seiner Verkündigungsaufgabe nach verbindlichen lehramtlichen Bestimmungen zu richten.

Was die Adressaten der Katechese betrifft, so werden sie mehr und mehr im Kontext der gesamten soziokulturellen-gesellschaftlichen Situation gesehen, eine Situation, die sehr pluriform und als solche zu einem wichtigen didaktischen Faktor geworden ist. Dies hat auf der einen Seite zur Erkenntnis geführt, daß das Verkündigungsanliegen indirekte Wege der Auslegungsarbeit nehmen muß, um zunächst die Glaubensvoraussetzungen zu schaffen in einem Milieu, dessen Adressaten nicht mehr einheitlich als Glaubende anzunehmen sind. Auf der anderen Seite will sich der Religionsunterricht grundsätzlich nicht nur als Vermittlungsinstanz von Informationen verstanden wissen, sondern er will das Wort zum Glauben aussprechen und vermitteln und ins Gemeindeleben der Christen einführen.[7]

Unter dem Bann dieses kerygmatisch-theologischen Interesses konzentrieren sich in der biblischen Schulkatechese die Bemühungen um die Entfaltung einer biblischen Fachdidaktik, die die exegetische Forschung für den biblischen Unterricht fruchtbar machen sollte.[8] In diese fachdidaktische Diskussion hinein gehört die Frage nach den Auslegungsprinzipien der Schrift für

---

6) Ebd. 71

7) Vgl. A. Exeler, Die Aufgabe der Katechese für das Leben der Kirche, in: Kat Bl 9o (1965) 3olff

8) Vgl. K. Wegenast, Der biblische Unterricht 55-69

die Schule im Anschluß an die Ergebnisse der literar-, form-, traditions- und redaktionsgeschichtlichen Forschung.[9] Diese Frage bestimmte fast den Charakter der Schulkatechese in den sechziger Jahren.

In dieser Phase katechetischer und religionspädagogischer Entwicklung stellt sich heraus, daß der Begründungszusammenhang einer Didaktik des biblischen Unterrichts prinzipiell durch innertheologische Überlegungen aufgebaut wird. Die pädagogischen Faktoren werden zwar erörtert, aber mehr aus taktischen Gründen und nicht als Ausgangsposition der Diskussion; im Vergleich zur inhaltlichen Fragestellung der Katechese bilden sie noch kein erstrangiges Thema.[1o] Eine solche didaktische Gewichtsverlagerung auf die innermaterialkerygmatische Dimension bestimmte auch die Unterrichtsorganisation. In der konkreten Unterrichtsgestaltung herrschte allgemein die Formalstufenlehre als festes Unterrichtsschema. 1966 schrieb W. Esser von einem kirchlichen Bibelunterricht, "dessen doppelte Unterrichtsaufgabe darin besteht, zuerst

---

9) Vgl. I. Baldermann, Biblische Didaktik. Die sprachliche Form als Leitfaden unterrichtlicher Texterschließung am Beispiel synoptischer Erzählungen, Hamburg 1963, 9-45; ders., Der biblische Unterricht. Ein Handbuch für den evangelischen Religionsunterricht, Braunschweig 1969, 129-15o; K. Frör, Biblische Hermeneutik. Zur Schriftauslegung in Predigt und Unterricht, München ^{3}1967, 48-7o; W. Langer, Kerygma und Katechese 52-57; K. Wegenast, Der biblische Unterricht 56ff

1o) K. Wegenast stellt in seinem Buch, Der biblische Unterricht, S. 56, zwar Postulate für den pädagogischen Bereich auf, behandelt sie aber nur sehr pauschal. Er verlangt nach einer "empirischen Untersuchung der Sprache und der Welt des Kindes" und fragt danach, "was das Kind und den Jugendlichen heute umtreibt, welches Vorverständnis von Bibel und Kirche bei ihnen bestimmend ist, wie sie erleben, was sie bewegt, was ihnen Eindruck macht, sie erschüttert".

das vergangene Heilsgeschehen 'darzubieten' und dann auf die Gegenwart und die Gegenwärtigen 'anzuwenden'"[11].

Obwohl die Formalstufenlehre, die dieser katechetischen Auffassung entsprach, Mitte der sechziger Jahre erheblich aufgelockert und variiert wurde, kann man fast ohne Ausnahme die Stundenskizzen der Unterrichtsbücher dieser Zeit auf den Dreischritt von Vorbereitung, Darbietung und Anwendung reduzieren. In den letzten Jahren wird aber über die Fragwürdigkeit eines solchen Unterrichtsschemas diskutiert und dessen Wirksamkeit in Frage gestellt.

Auf diesem entwicklungsgeschichtlichen Hintergrund sind nun die zur Analyse ausgewählten Unterrichtsbücher zu sehen. Sie werden hier kurz vorgestellt.

---

11) W. Esser, Dialogische Intention biblischer Offenbarung und Katechese, in: Kat Bl 91 (1966) 461

2.12 Vorstellung der zur Analyse ausgewählten Handbücher

Die Vorentscheidung für die Analyse von Handbüchern aus dem Zeitraum der letzten zehn Jahre von 196o bis 197o ist aus praktischen und inhaltlichen Überlegungen getroffen worden. Die praktische Begründung versteht sich von selbst, wenn man den kaum überschaubaren Strom der pädagogischen Publikationen der letzten zwanzig Jahre zu überblicken versucht. Die vorliegende Untersuchung repräsentiert gewiß nur einen kleinen Ausschnitt aus der ganzen Literaturfülle, greift aber Untersuchungsmaterial einer Periode auf, die im Hinblick auf das Thema zum Teil neue Impulse und Wege aufzeigt, im Unterschied zu den ausschließlich starr an der chalcedonensischen Lehre orientierten Büchern der unmittelbaren Nachkriegszeit.

Auswahlkriterium für die Handbücher des Primarbereiches ist deren Bestimmung zum notwendigen und offiziellen Gebrauch in den Schulen durch das Kultusministerium, das in einem Amtsblatt (197o) ein Verzeichnis solcher Schulbücher herausgegeben hat.[12] Aus dem Sekundarbereich werden die Handbücher ausgewählt, die ein möglichst breites Spektrum von Bibelkommentaren für die verschiedenen Schulstufen und Jahrgänge anbieten.

---

12) Amtsblatt des Kultusministeriums Ausgabe A, 1. Sonderheft, Düsseldorf 197o; Ausgabe A, 2. Sonderheft, Düsseldorf 197o

Die Arbeit hat folgende Handbücher berücksichtigt, hier in der Reihenfolge ihrer Erscheinung[13]:

Primarbereich

J. Quadflieg, Handbuch zum Glaubensbuch für das 1. Schuljahr. Jesus, ich bin Dein, Donauwörth ^{2}1963

G. Weber, Handbuch zum Glaubensbuch für das 2. Schuljahr. Frohe Botschaft, Donauwörth 1964

K.-H. König, Handbuch zum Glaubensbuch für das 3. u. 4. Schuljahr. Neues Testament, Donauwörth 1966

J. Quadflieg, Glaubensunterweisung im 2. Schuljahr. Praxis der Glaubensunterweisung, Donauwörth 197o

---

13) Verzeichnis der Handbücher, die für die Analyse nicht einbezogen wurden:
Primarbereich:

G. Kessler/T. Ulrich, Katechetischer Kommentar zum neutestamentlichen Teil des Glaubensbuches, Paderborn 1963
J. Quadflieg, Glaubensunterweisung im ersten Schuljahr. Erster Teil. Praxis der Glaubensunterweisung, Donauwörth 1968
J. Quadflieg/G. Miller, ebd. Zweiter Teil
J. Solzbacher, Kommentar und Katechesen zum Glaubensbuch für das 3. u. 4. Schuljahr. Neutestamentlicher Teil, Freiburg 1965
J. Quadflieg, Glaubensunterweisung im dritten Schuljahr. Praxis der Glaubensunterweisung, Donauwörth 1971

Sekundarbereich I u. II

L. Leitheiser, Handbuch zur katholischen Schulbibel. Neues Testament, Düsseldorf ^{3}1963

A. Höfer, Biblische Katechese. Modell einer Neuordnung des RU bei Zehn- bis Vierzehnjährigen, Salzburg 1966

H. Hilger (Hg.), Gottes Wort und unsere Antwort. Handbuch für den Bibelunterricht, Freiburg-Basel-Wien 1966

W. Trutwin, Evangelium Jesu Christi. Geschichte und Verkündigung des Neuen Bundes, Düsseldorf 1969

A. Läpple/F. Bauer, Christus - die Wahrheit. Lehrbuch für den katholischen Religionsunterricht an höheren Schulen (14-15jährige), München ^{7}197o

E. Beck, Biblische Unterweisung. Handbuch zur Auswahlbibel "Reich Gottes", Band 3: Neues Testament, München 197o

---

Sekundarbereich:

E. Beck/G. Miller, Reich Gottes Auswahlbibel für katholische Schüler. Einführung für Katecheten, München 196o

G. Hansemann u. Mitarbeiter, Die Christusverkündigung in der Schule. Botschaft und Lehre, Graz-Wien-Köln 1963

A. Höfer, Biblische Katechese. Kleines Handbuch für die fünfte Schulstufe, Salzburg 1966

A. Baur, Christusverkündigung nach der Reich Gottes Bibel, Donauwörth 1966

H. Fischer (Hg.), Einführung in den Rahmenplan, München 1967

A. Höfer, Handbuch für die 7. u. 8. Schulstufe, Salzburg 1967

G. Stachel, Bibelkatechese 68. Unterweisen und Verkünden, Einsiedeln-Zürich-Köln 1968

A. Höfer, Jesus von Nazareth, Zwanzig biblische Katechesen, Salzburg ^{2}1969

E. Beck, Glaubensunterweisung im 8. Schuljahr. Praxis der Glaubensunterweisung, München 197o

J. Quadflieg, Glaubensunterweisung im fünften Schuljahr. Praxis der Glaubensunterweisung, München 1971

Die Glaubensbücher des Primarbereichs. Das Verzeichnis der hier zur Analyse ausgewählten Glaubensbücher bringt solche, die der Anregung und dem Auftrag der Fuldaer Bischofskonferenz 1958 in München ihre Entstehung verdanken. Für das erste Schuljahr wurden folgende Glaubensbücher erarbeitet: "Laßt die Kinder zu mir kommen" (Diözese Rottenburg); "Kommt ihr Kinder" (Diözese Freiburg); "An Gottes Hand" (sieben bayerische Diözesen); "Jesus, ich bin Dein" (alle übrigen Diözesen). Den Kommentar zum Glaubensbuch "Jesus, ich bin Dein" hat J. Quadflieg auf Anregung der Bischöflichen Katechetischen Gemeinschaft Aachen konzipiert und als Unterrichtshilfe herausgegeben.[14]

Das Glaubensbüchlein für das zweite Schuljahr, "Frohe Botschaft", das in zwei Fassungen vorliegt, hat die Aachener Arbeitsgemeinschaft unter der Leitung von W. Haerten verfaßt. Es weiß sich den Prinzipien der "materialkerygmatischen Erneuerung" stark verpflichtet. In G. Webers Kommentar zu diesem Büchlein unterstreicht er die Aufgabe der Glaubensverkündigung und "die Forderung der modernen Religionsmethodik" nach angemessener Verwendung der neuen theologischen und psychologischen Erkenntnisse.[15] Aufgrund seiner Christozentrik hat das Handbuch fast alles "auf die Person und das Werk Christi zentriert"[16].

---

14) Vgl. J. Quadflieg, Handbuch zum Glaubensbuch für das 1. Schuljahr. Jesus, ich bin Dein, Donauwörth 1963

15) Vgl. G. Weber, a.a.O. 9

16) Ebd. 11

Zum Glaubensbuch der deutschen Bistümer für das 3. und 4. Schuljahr liegen drei verschiedene Handbücher mit erarbeiteten Katechesen für den neutestamentlichen Teil vor: 1) die Bearbeitung von J. Solzbacher (1965), 2) der katechetische Kommentar von G. Keßler/T. Ulrich des Arbeits-Teams der "Hegge" (1963) und 3) das Handbuch von K.-H. König (1966).[17]

Für unsere christologische Analyse wurde die Wahl für das Handbuch von K.-H. König getroffen, da es als jüngstes erschienen ist und sich dringlicher als die zwei anderen Bücher von Keßler/Ulrich und Solzbacher der Aufgabe der didaktischen Übersetzung von exegetischen Ergebnissen in der Schule anschloß. König setzte mit seinem Werk die Wirksamkeit der von W. Haerten geleiteten Aachener Katechetischen Arbeitsgemeinschaft fort. Wie Weber für das zweite Schuljahr bietet er für das 3. und 4. Schuljahr "unterrichtspraktische Hinweise" zu den einzelnen Lehrstücken des Glaubensbuches mit derselben kerygmatischen Intention.[18] Allerdings macht König in den Vorbemerkungen zu seinem Handbuch auf das große bibelwissenschaftliche Interesse aufmerksam, das seine Darstellungen prägen sollte und fordert mehrmals nachdrücklich den Katecheten dazu auf, das Wort Gottes nach der modernen Exegese vor den Kindern auszulegen. Auf der Ordnung des Glaubensbuches aufbauend, gliedert das Handbuch die neutestamentlichen Themen nicht nach dem liturgischen Jahr, sondern nach dem Schema des Lebens Jesu in den Evangelien.

---

17) Vgl. K.-H. König, Handbuch zum Glaubensbuch für das 3. und 4. Schuljahr. Neues Testament, Donauwörth 1966

18) Vgl. ebd. 14

Das Jahr 1967 brachte die katechetische Entwicklung mit dem Erscheinen des Rahmenplans für die Glaubensunterweisung einen Schritt weiter. Der Rahmenplan mit Plänen für das 1.-1o. Schuljahr[19] wurde von der außerordentlichen Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz im Mai 1967 für die Diözesen der Bundesrepublik approbiert und verbindlich gemacht. Die Serie "Praxis der Glaubensunterweisung in der Schule", herausgegeben von E. Beck, V. Hertle, G. Miller und J. Quadflieg, die 1968 zum erstenmal erschien, bietet Unterrichtshilfen zu den Plänen des Rahmenplans. Aus dieser Serie, die Kommentare und Katechesen zum Rahmenplan erarbeitet haben, wird hier das Handbuch von J. Quadflieg für das 2. Schuljahr in seinem bibelkatechetischen Teil für die Analyse einbezogen werden.[2o]

Die Handbücher des Sekundarbereichs I - II. Für den Sekundarbereich sind sechs Handbücher ausgewählt worden. Das älteste in der Reihenfolge der Erscheinung ist das "Handbuch zur katholischen Schulbibel" (Ecker), für das Neue Testament, bearbeitet von L. Leitheiser im Auftrag des bischöflichen Stuhles von Trier. Wie die Handbücher für den Primarbereich folgt dieses Unterrichtswerk ausdrücklich der kerygmatischen Intention unter dem Vorzeichen der Heilsgeschichte. Es verpflichtet sich den vier Grundsätzen der Eckerschen Schulbibel, die man in folgenden Stichworten erkennt:

---

19) Rahmenplan für die Glaubensunterweisung mit Plänen für das 1.-1o. Schuljahr, hrsg. von den katholischen Bischöfen Deutschlands durch den Deutschen Katecheten-Verein, München 1967

2o) Vgl. J. Quadflieg, Glaubensunterweisung im zweiten Schuljahr. Praxis der Glaubensunterweisung, Donauwörth 197o

1) bibeltreue Textgestaltung, 2) heilsgeschichtliche Orientierung, 3) innere Einheit von AT und NT und 4) Berücksichtigung des kerygmatischen Anliegens.[21] 1963 erreichte dieses Handbuch seine dritte Auflage.

Drei Jahre später gab H. Hilger einen neuen Kommentar heraus, "Gottes Wort und unsere Antwort. Handbuch für den Bibelunterricht, Neues Testament" (der erste Band zum AT erschien 1964). Dieser Kommentar soll durch die Übersetzung neutestamentlicher exegetischer Ergebnisse im Bibelunterricht "die eigentliche Aussageabsicht, das Kerygma"[22], d.h. das Zentralmysterium der Wundertaten Gottes in Jesus Christus für die Verkündigung verdeutlichen. Diese Verkündigung trägt nach dem Verständnis dieses Buches eine Redestruktur, in der Gottes Wort uns trifft und uns zur Antwort drängt.

Nach diesen zwei Schulbibelkommentaren erschien 1966 in Salzburg A. Höfers Publikation des "Modells einer Neuordnung des Religionsunterrichts bei Zehn- bis Vierzehnjährigen", die einen neuen Weg in der biblischen Katechese anbahnte. Sein Ansatz geht von der zu jener Zeit vieldiskutierten aktuellen Frage des Religionsunterrichtes in seiner Funktion und Zielsetzung als Schulfach hervor. Unter Berücksichtigung der religionspädagogisch-psychologischen Aspekte und der kerygmatischen Grundsätze erschienen 1966 seine zwei biblisch-katechetischen Bücher für die 5. und 6. Schulstufe und 1967 das Handbuch für die 7. und 8. Schulstufe. Bei alledem handelt es sich um einen Versuch,

---

21) Vgl. L. Leitheiser, Handbuch zur katholischen Schulbibel. Neues Testament, Düsseldorf ^{3}1963, 11

22) H. Hilger, Gottes Wort und unsere Antwort. Handbuch für den Bibelunterricht, Freiburg-Basel-Wien 1966, VII

die Unterrichtsinhalte der Christologie exemplarisch zu entfalten und neu zu ordnen. Für diese Neuordnung, die im Handbuch für die 6. Schulstufe als ein diskutables Modell der "exemplarischen Entfaltung" des Kerygmas dargeboten wird, verlagert er den Akzent von der Heilsgeschichte auf die Christologie. Höfer identifiziert sich mit der Auffassung des Katechetikers J.A. Jungmann, daß die Christozentrik das Aufbauprinzip der Verkündigung sei. Daraus zieht er die Konsequenz:

> "Wenn das Christuskerygma die Norm und das Aufbauprinzip der Verkündigung ist, so hat sich auch der Aufbau der ganzen Katechese danach zu richten ... Mit Recht wird vor einer falschen Christozentrik gewarnt, denn die Christozentrik darf die Theozentrik nicht verdrängen ... Die richtige Christozentrik beginnt schon mit der sachgemäßen, an der Bibel orientierten Sprechweise. Wir werden Jesus Christus nicht nur 'Gott' nennen, sondern betonter noch 'Gottes Sohn'."[23]

Seine konzipierte Neuordnung ergibt sich zwangsläufig aus dieser kerygmatischen Grundlage.

Ein weiteres Lehrbuch für den Sekundarbereich, diesmal für 14- bis 16jährige Schüler, ist Läpple/Bauers "Christus - die Wahrheit", herausgegeben 1968 durch den Verband der katholischen Religionslehrer an den Gymnasien Bayerns.[24] 197o erfuhr es seine siebte Auflage. Einen Kommentar eigens für dieses Schulbuch gibt es nicht. Es dient sowohl Lehrern wie Schülern für den Religionsunterricht. Obwohl dieses Lehrbuch eine christologische Konzentration zu vermitteln verspricht, wie schon der Titel vermuten läßt, entgeht es doch der Gefahr der Verengung durch einen den

---

23) A. Höfer, Biblische Katechese. Modell einer Neuordnung des Religionsunterrichts bei Zehn- bis Vierzehnjährigen, Salzburg 1966, 91-93

24) Vgl. A. Läpple/F. Bauer, Christus - die Wahrheit. Lehrbuch für den katholischen Religionsunterricht an höheren Schulen (14-16jährigen), München ^{7}197o

Blick erweiternden Rahmen, der Streifzüge durch die frühgeschichtlichen, altorientalischen und alteuropäischen wie auch Ausführungen über die Religionen der Gegenwart (Hinduismus, Buddhismus, Islam) bis hin zum Gott Israels mit seinen detaillierten Offenbarungen enthält. Das Christuskerygma im zweiten Teil des Buches wird in sieben Unterteilen entfaltet.

Das entsprechende Unterrichtswerk für Gymnasien des Landes Nordrhein-Westfalen, das ein Jahr nach dem Lehrbuch von Läpple/Bauer erarbeitet wurde, ist der Band "Evangelium Jesu Christi" von W. Trutwin. Er bietet "eine allgemeine Einführung in die Evangelien und eine fortwährende Auslegung des Markusevangeliums"[25] und verpflichtet sich dabei, die bibelkritischen Erkenntnisse in den Unterricht konsequenter einzubeziehen, "als es bisher in Schulbüchern der Fall war ... Sie sollen dazu verhelfen, eine primär historisierende oder psychologisierende Interpretation des Evangeliums, wie sie auch heute noch verbreitet ist, zu vermeiden"[26]. Als didaktische Überlegung war dabei entscheidend, "daß sich der kerygmatische Charakter des Evangeliums am ehesten am Leitfaden seiner sprachlichen Form und auf dem Hintergrund des Alten Testaments erschließen könne"[27]. Mit dieser deutlich ausgesprochenen Intention nimmt Trutwin hier die wiederholt gestellte Forderung nach Wissenschaftlichkeit in der Schule als strengen Maßstab wahr und setzt zugleich die kerygmatische Linie im Religionsunterricht fort.

---

25) W. Trutwin, Evangelium Jesu Christi. Geschichte und Verkündigung des Neuen Bundes, Düsseldorf 1969, 5

26) Ebd.

27) Ebd.

Nicht weniger untersuchungswürdig ist die "Biblische Unterweisung", die neueste Reihe der Handbücher zur Schulbibel "Reich Gottes", herausgegeben 1970 von H. Fischer und erarbeitet von E. Beck und G. Miller. Zum Inhalt des dritten Bandes über das Neue Testament[28] gehören eine Einführung in die Evangelien und laufend numerierte Katechesen, ausgearbeitet nach der Reihenfolge der Perikopen in der Auswahlbibel "Reich Gottes". Die Behandlung der neutestamentlichen Perikopen beginnt mit der Menschwerdung des Wortes (Vorgeschichten und Johannesprolog), fährt mit der Täufertätigkeit fort und erarbeitet das Wirken Jesu in Predigt und Wundertätigkeit bis zum Zeitpunkt der Krise und Zuspitzung des Konflikts mit den Führern des Volkes. In diesem Schema werden die vier Evangelien einbezogen und eingebaut gemäß ihrer je eigenen und besonderen theologischen Akzente.

---

28) Vgl. E. Beck, Biblische Unterweisung. Handbuch zur Auswahlbibel "Reich Gottes". Bd. 3: Neues Testament, München 1970

2.2 Schwerpunkte der christologischen Aussagen in der Epoche der materialkerygmatischen Katechese (1960-1970)

Eine Bestandsaufnahme der christologischen Aussagen in den Handbüchern, die zur Analyse ausgewählt wurden, erbringt eine Skala von christologischen Kategorien, die möglicherweise nach systematischen Gesichtspunkten geordnet werden können. Durch Feststellen von gewissen Schwerpunkten in der Darbietung des Stoffes läßt sich die Grundausrichtung und die Gesamttendenz der Christologie des betreffenden Handbuches erkennen. Um das Gesamtprofil der Christologie dieser Handbücher in akzentuierten Zügen zu zeichnen, sollen nun die Jesusaussagen der Werke unter einem bestimmten systematischen Gesichtspunkt zusammengetragen werden.

2.21 Die titulare Christologie im Verhältnis zur "indirekten" Christologie des Jesus von Nazareth

2.211 "Jesus, der Sohn Gottes, stand glorreich von den Toten auf"[29]

Der Ausgangspunkt der Christologie in den Handbüchern des Primarbereichs und zum Teil des Sekundarbereichs ist die titulare Christologie. Durch eine häufige Verwendung von Hoheitstiteln geschieht meist die Vermittlung von christologischen Inhalten im Bibelunterricht. Sichtet man die Hoheitsaussagen, die am häufigsten oder in der Darbietung der Handbücher am gewichtigsten erscheinen, so läßt sich die Vorrangstellung der Kategorie "Sohn Gottes" feststellen.

---

29) J. Quadflieg, Handbuch zum Glaubensbuch 2o

Auffallend für diese Art christologischer Prägung ist das "Handbuch zum Glaubensbuch für das 1. Schuljahr" von J. Quadflieg. Die Konzeption dieses Buches zielt auf die Darstellung der "Glaubenswahrheiten" hin, die "jeder kennen und glauben muß" (15). Darunter wird die Christologie in der Aussage erfaßt: "die zweite Person in der Gottheit ist für uns Mensch geworden und am Kreuz gestorben" (15). Die unterrichtliche Reihe über die Person Christi fängt mit der Ostererzählung an, die den Grund für die Freude der Christen thematisieren soll. Das Buch steht dementsprechend unter dem Vorzeichen der Freude über die Heilsbotschaft Jesu Christi. Dieser einleitenden Osterkatechese folgen dann andere christologische Themen aus dem "Leben" Jesu. In der zweiten Hälfte des Buches kommen erst als Abschlußlektionen der Sündenfall von Adam und Eva, die Kindheitsgeschichten und die Passion. Zuallerletzt schließt eine Katechese über die Auferstehung den Jahreszyklus ab, und damit vollendet sich der Kreis der christologischen Themen in diesem Handbuch.[3o]

Der Hoheitstitel "Sohn Gottes" für Jesus spielt gleich in der Auferstehungskatechese der ersten Lektion eine grundlegende Rolle. Das Ergebnis dieser Lektion, das den ganzen Inhalt der Stunde in einen lapidaren Satz zusammenfaßt, lautet: "Jesus, der Sohn Gottes, stand 'glorreich' von den Toten auf" (2o). Der Titel wird unmittelbar ohne weitere Erklärung eingeführt. In der Pfingstkatechese begegnet man diesem Titel wieder, und zwar im Kontext der Petruspredigt: "Ihr habt Jesus gekreuzigt! Jesus aber war der Sohn Gottes" (45). Hier

---

3o) Das Buch sollte dem Gang des Kirchenjahres und zugleich dem Verlauf des Schuljahres angepaßt sein. Hier fällt der Schulanfang mit Ostern zusammen.

läßt sich nur vermuten, welches Verständnis diesem Begriff zugrundeliegt.[31] Quadflieg hat diesen Titel in seinen Kommentar eingebaut anstelle der Bezeichnungen "Messias" und "Herr", wie sie in der Apg. 2,36 ursprünglich stehen. Genauso unvermittelt ist die Stelle, die in einer Lektion über Jesus, das Lamm Gottes, auftaucht: "Johannes zeigt auf das Lamm und auf den Himmel. Er sagt: Jesus, der Sohn Gottes, der im Himmel ist, nennt sich selber ein Lamm" (91). Nebenbei angemerkt sei die unpräzise Wiedergabe des johanneischen Textes. Jesus hat sich nie als das Lamm Gottes selbst bezeichnet. Ganz offensichtlich verwendet Quadflieg den Begriff "Sohn Gottes" in diesen Aussagen sehr ungenau. Sucht man im Handbuch genauer nach Stellen, die das Sohnschaftsverständnis klarer ausdrücken, so stößt man auf weitere Aussagen wie die über den Zwölfjährigen im Tempel: "Dann ging Jesus mit ihnen nach Nazareth ..., obwohl er ihnen doch gezeigt hatte, daß er der Sohn des himmlischen Vaters war" (122), oder die von der Stillung des Seesturms: "Nur einer hat Macht über Wind und Wellen und Meer, denn er ist der Sohn Gottes, der Wind und Wellen und Meer erschaffen hat" (126). Diese letzten beiden Stellen weisen ziemlich deutlich auf eine dogmatische Füllung des Titels "Sohn Gottes" hin im Sinne des lehramtlichen Satzes, Jesus sei wesensgleich mit dem Vater und deshalb Sohn Gottes - eine Aussage, die für den dogmatischen Ansatz Quadfliegs von vornherein selbstverständlich ist. Deshalb ist für Quadflieg das Problem des vielschichtigen Bedeutungsgefüges dieses Begriffes im Bereich des Neuen Testaments didaktisch irrelevant. Die Diskrepanz seiner Darstellung mit dem

---

31) Vgl. meine Ausführungen zum Begriff "Sohn Gottes" in 1.42 der Arbeit

biblischen Verständnis dieses Titels scheint ihm nicht problematisch und infolgedessen tritt das zu bemängelnde Versäumnis an Begriffsklärung in seinen Katechesen zutage.

In Webers "Handbuch zum Glaubensbuch für das zweite Schuljahr" (1964) setzt sich die Linie der titularen Christologie fort, die sich durch Quadfliegs Handbuch zieht. Das dominierende Bild des erhöhten Christus, das Webers Handbuch prägt, bestätigt den Quadfliegschen materialkerygmatischen Ansatz.[32] Wiederum verlagert sich stark der Akzent auf Aussagen über den Sohn. Allerdings zieht Weber diese Linie weiter aus, indem er den Präexistenzgedanken hinzufügt. In der Katechese "Gott ist Vater" heißt es: "Jesus Christus ist der Sohn des himmlischen Vaters. Er war schon von Ewigkeit her beim Vater im Himmel" (99). Die starke Konzentration auf die Person Jesu unter der Kategorie der Gottessohnschaft fällt laufend aus der Reihe der Lehrstücke heraus, wie die folgenden Beispiele demonstrieren[33]:

> "Er hat seinen Sohn Jesus Christus auf die Erde gesandt; Jesus soll uns zum Vater führen ..." (99).
>
> "Gott will, daß alle Menschen am himmlischen Hochzeitsmahle teilnehmen. Deshalb hat er seinen Sohn, Jesus, auf die Erde gesandt" (181).
>
> "Wir sollen glauben: Jesus Christus ist der Sohn Gottes. - Er ist der einzige Sohn Gottes - es gibt keinen anderen Gottessohn" (29o).

---

32) Vgl. G. Weber, a.a.O. 14f; hier 15: "Im Text und Bild ... dominiert das Bild des erhöhten und verklärten Herrn ... Denn der erhöhte Herr ist es ja, mit dem das Kind heute, hier und jetzt zu tun hat ... Es ist ein Irrtum, die Frömmigkeit des Kindes vornehmlich auf das 'Jesuskind', also auf den gleichaltrigen Jesus, hinordnen zu wollen. Viel stärker als zum gleichaltrigen Kind ist das Kind auf den Erwachsenen hingeordnet. So vermag das Hoheitsbild des Herrn auch viel stärker in ihm wirksam zu werden, als ein zum 'lieben Heiland' oder 'braven Jesusknaben' verharmlostes Christusbild."

33) Vgl. ebd. 71, 176, 241

Auf keinen Gedanken wird so oft im Handbuch rekurriert wie auf diese Sendung des Gottessohnes vom Vater als Heiland der Welt. Diese Sätze, die in der Regel dogmatischen Formulierungen ähneln, tendieren dahin, Jesus und seine Person durch einen Begriff oder gar mehrere Begriffe zu sichern, ohne daß dabei eine befriedigende Begriffserklärung erfolgt.[34] Die biblischen Katechesen in diesem Handbuch wirken wie kleine systematisierte Katechismuslektionen mit biblischer Umrahmung.

Auch in diesem Handbuch ist die statische Auffassung der christologischen Hoheitstitel wiederum kritisch zu bemerken. Die häufige Verwendung der Christusprädikate bei jeder sich anbietenden Jesusperikope reduziert sie zu Leerformeln, die im Endeffekt ihre ursprüngliche Aussagekraft verlieren. Bei dieser Art katechetischen Redens entsteht ferner der Verdacht, daß die Jesusaussagen zur Abstraktion und bloßen Theorie verurteilt werden, da sie aus einer geschlossenen, engen und katechismusartigen Begriffswelt herkommen, ohne irgendeinen realistischen Bezug zum aktuellen Leben und zur Erfahrungswelt der Adressaten zu besitzen. Dieses Reden bleibt nur für einen bestimmten Kreis von Christen verständlich, nämlich für diejenigen, die Anschluß an die traditionelle Lehre und an den Lebensvollzug der Kirche in einer geschlossenen und christlichen Gesellschaft haben. Für eine plurale Situation aber vermag ein derartiges christologisches Reden nicht die Öffnung auf andere Bereiche der Wirklichkeit hin zu schaffen.

---

34) Dieser Ansatz hält sich zäh auch in den neueren Arbeiten von Weber. Vgl. G. Weber, Das Zeichen für eine bessere Welt, Freiburg 197o, 13

Das "Handbuch zum Glaubensbuch für das 3. und 4. Schuljahr", das K.-H. König herausgab, nachdem die Glaubensbücher für die Volksschule schon drei Jahre in Gebrauch waren, stellt auch eine hochentwickelte Christologie dar; sie wird wie bei Quadflieg und Weber durch die Verwendung von Würdetiteln hauptsächlich zur Sprache gebracht. Darunter tragen die Begriffe "Messias", "Gottessohn" und "Herr" den Akzent, wobei "Messias" und "Gottessohn" oft undifferenziert nebeneinander stehen. Das Handbuch zeichnet sich wohl durch eine starke Entfaltung einer Substanzchristologie aus, die in einem späteren Abschnitt eigens analysiert wird. Dieses selbstverständliche Interesse der Bücher des Primarbereichs bis Mitte der 6oer Jahre, Christus im Bild des Gottessohnes herauszustellen, charakterisiert nicht weniger die Unterrichtswerke der Sekundarstufen derselben Zeit.

Blickt man auf das Inhaltsverzeichnis des Handbuches, fällt der neue Sprachstil in den Überschriften der Einzellektionen auf im Vergleich zu den vorhergehenden Büchern. Die Art der Formulierung schafft den Eindruck, als habe sich eine christologische Gewichtsverlagerung vollzogen von den Würdenamen auf die Taten Jesu. Von diesem Jesus geht die Initiative aus, den Menschen die Frohe Botschaft von Gott und seinem Reich mitzuteilen - ganz im biblischen Sinne der Verkündigung des Wortes Gottes. Diese Darstellung des verkündigenden Jesus wird jedoch im aktuellen Aufbau des Buches zugunsten der Hoheitstitel zurückgedrängt und als Ansatz nicht entfaltet.

Die Häufung von Würdeprädikaten, die man beobachten kann und die im Neuen Testament auf Jesus übertragen sind, findet sich auch im früheren "Kommentar zur Eckerschen katholischen Schulbibel" (196o) von Leitheiser. Man beachte die Lektionen 12o-13o, um nur ein

paar zu nennen. Dieses Handbuch charakterisiert sich gleichermaßen durch denselben Mangel, auf den man bei den Handbüchern von Quadflieg und Weber stößt: die Jesusprädikate werden derart undifferenziert und unkommentiert übernommen, daß sie durch die Häufigkeit ihres Gebrauchs allmählich zu leeren Formeln absinken. Was die christologische Akzentsetzung des Handbuches betrifft, so schwankt es zwischen einer Messias- und einer Sohneschristologie.

Zur Verfolgung dieser Linie empfiehlt es sich, unter demselben Aspekt das spätere Werk von H. Hilger heranzuziehen: "Gottes Wort und unsere Antwort". Wenn Hilger sein Vorwort zu diesem Handbuch mit dem Satz vom "ewigen Sohn des Vaters, die der Schöpfung, insbesondere den Menschen, zugewandte zweite Person" (V) eröffnet, so ist das ein klares Indiz für das titularbestimmte Christusbild des Buches. Es ist zugleich auch dogmatisch bestimmt. Dieses Faktum läßt sich leicht feststellen, wenn man das Sachregister des Handbuches durchliest. Die Häufigkeit der Behandlung von Christustiteln weist auf ihre wichtige Rolle in den Lektionen hin: "Messias" (24 mal), "Sohn Gottes" (17 mal), "Menschensohn" (17 mal), "Königtum Christi" (18 mal), "Hoherpriester" (1o mal) und "Gottmensch" (9 mal).

Durch die eröffnende vorangestellte Hauptkatechese von "Jesus Christus, dem ewigen Wort des Vaters (Johannesprolog)" gewinnt die Gottessohnschaft Jesu zweifellos auch für die folgenden Katechesen eine fundamental übergreifende Bedeutung. Diesen Sohnschaftsbegriff versucht Hilger mit dem schweren hermeneutischen Apparat der Scholastik und der Dogmatik zu erschließen, etwa dort, wo er schreibt:

> "Das Wort war schon im Anfang verschieden von Gott Vater, und es war mit ihm vereint. Es ist Person wie der Vater. Und Gott war das Wort: Es ist also kein geschaffenes Wesen (kein Mittelwesen zwischen der absoluten Gottheit und der Materie, wie die Gnostiker lehrten). Es ist ewiger Gott wie der Vater, 'eines Wesens mit dem Vater' ... Er geht aus dem Vater hervor ähnlich wie der Gedanke und das Wort aus dem Geist des Menschen; darum wird der Sohn Gottes auch 'das Wort' genannt" (13).

Vom Ansatz her scheint es also zwischen diesen zwei letztgenannten Kommentaren - obwohl sechs Jahre zwischen ihnen liegen - keinen Unterschied zu geben. Bei Hilger läßt sich sogar eine erneut starke dogmatische Begrifflichkeit in der christologischen Darstellung feststellen. Vermutlich hat Hilger ein Interesse daran, die traditionellen Begriffe der Christologie neu zu beleben, denn es fällt auf, daß er seine christologischen Formeln möglichst genau zu begründen sucht und deshalb stärker differenziert, als Leitheiser es tut. In der Lektion über die Menschwerdung des Sohnes Gottes erklärt er: "Er ist der Gottmensch. Dieses Wort ist zwar nicht biblisch, drückt aber sehr klar die Verbindung von Gottheit und Menschheit in Jesus aus" (27). In den folgenden Katechesen mehren sich die Sohnschaftsaussagen, sehr oft ausdrücklich verbunden mit den dogmatischen Formulierungen der späteren Konzilien über die Christologie (vgl. Lst.: Die dreifache Versuchung des Messias).

Trotz dieses großen Interesses von Hilger, den biblischen Titel "Gottessohn" womöglich mit dogmengeschichtlichen Inhalten einer Wesenschristologie zu füllen und zu vervollständigen - ein Versuch, der natürlich das Christusbild statisch erfaßt -, zeigt er sich zum Teil der Probleme, die von der Exegese aufgeworfen worden sind, weit mehr bewußt zu sein als

die früheren hier erwähnten Autoren. In der zweiten Hälfte der sechziger Jahre tritt allmählich eine Wende ein in der Behandlung der Jesusfrage auf dem Gebiet der Unterrichtsbücher. Somit wird auch dem Gottessohnbegriff eine mehr dynamische Bedeutung zugemessen; man fängt an, sich zum Teil von den statischen Kategorien der dogmatischen Christuslehre zu distanzieren. Ein Unterrichtswerk dieser Art soll in einem späteren Abschnitt ausführlich behandelt werden.

2.212 "... der Heiland ..., Christus der Herr ..."[35]

Wie steht es in den Handbüchern mit den anderen christologischen Hoheitstiteln? Eine Durchsicht der hier schon vorgebrachten Bücher illustriert, daß die Prädikate "Heiland", "Messias" (Christus), "Herr" und "König" das christologische Feld belegen und dadurch ein hoheitsvolles Christusbild entstehen lassen. Dieses geht aus einem Streifzug durch die Lektionen über die biblischen Erzählungen von der Vorgeschichte Jesu bis zu seiner Auferstehung hervor. Wenn man exemplarisch die Katechesen über die Vorgeschichte Jesu im Hinblick auf die Wesenszüge dieses Hoheitsbildes durchstreift, so lassen sich folgende technische Feststellungen machen.

In den Vorgeschichten dominiert die Gestalt des Heilands und Herrn und Erlösers aufgrund der messianischen Verheißungen des Alten Bundes, auf die die Erzählungen zurückgreifen. Diese Gestalt wird hauptsächlich bei Quadflieg durch die Wiederholung dieser Hoheitsformeln zur Sprache gebracht. Charakteristisch dafür ist die Katechese über die Verkündigung der Geburt Jesu mit den marianischen Aussagen, die eigentlich Aussagen über Jesus sind:

---

35) G. Weber, a.a.O. 248

> "Der Engel sagte Maria, sie solle sich nicht fürchten. Die Mutter des Erlösers solle sie werden, des Erlösers, auf den die Menschen schon Tausende von Jahren gewartet hatten.
> Maria wurde froh ... Sie wird ja die Mutter Jesu, des Sohnes Gottes!
> Maria ist die Mutter Jesu - die Mutter des Heilands - die Mutter des Erlösers - die Mutter des Sohnes Gottes - oder die Mutter Gottes" (111).

In Webers Katechese über die "Erscheinung des Herrn" wiederholen sich diese Begriffe mit einer unzulänglichen begleitenden Erklärung. "Erlöser", "König" und "Heiland" tauchen darin ohne eine hinreichende Erschließung ihres traditionsgeschichtlichen Bezuges auf.[36] Somit stehen sie hier und in den anderen Lektionen undifferenziert und unvermittelt nebeneinander.[37] Dieser Mangel hebt sich jedoch in Königs' Kommentar für das dritte Schuljahr dadurch auf, daß er die "Gattung" und die "Tradition" der biblischen Aussagen und nicht zuletzt auch die Eigenart des Evangelisten Lukas bei der Erzählung der Vorgeschichten beachtet. Nun wird überhaupt die lukanische Sicht als lukanisch erwähnt. Was die exegetische Auslegung des Textes angeht, so arbeitet dieses Handbuch die Hoheitsformeln sorgfältiger aus. Die Begriffe "Herrlichkeit Gottes", "Heiland", "Christus" und "Herr" werden traditionsgeschichtlich knapp, jedoch gut erklärt. Ein Teil des Verkündigungsabschnittes zur Katechese "Jesus wird in Bethlehem geboren" lautet:

> "Die Engel benennen das neugeborene Kind mit drei Ehrennamen. Heiland bedeutet soviel wie Heilbringer: das neugeborene Kind bringt uns das Heil, das wir durch die Sünde verloren haben, d.h. den Frieden mit Gott, die Erlösung von Sünde, Not und Tod. Christus bedeutet soviel wie der Messias, d.h. der Gesalbte oder der Geweihte. Ähnlich wie die

---

36) Vgl. ebd. 251

37) Vgl. 1.4 der Arbeit

> Könige des Gottesvolkes und die Tempelpriester geweiht wurden, damit sie ihr hohes Amt recht verwalten konnten, so wird auch das neugeborene Kind mit der Kraft Gottes geweiht, gesalbt werden, damit es seine Erlösungsaufgabe an den Menschen vollbringen kann. Herr bedeutet hier soviel wie Herrscher. Die Juden benutzen dieses Wort, um Gott damit anzureden. Indem die Engel das Kind in der Krippe Herr nennen, verkünden sie damit, daß Gott selbst in der Gestalt des hilflosen Kindes Mensch geworden ist. In den drei Ehrentiteln kommt also das große und undurchdringliche Geheimnis zum Ausdruck, daß Gott selbst in dem Menschenkinde Jesus Mensch wird" (46f).

Dieser Versuch einer differenzierteren Erörterung der christologischen Hoheitstitel bei König bedeutet eine entscheidende Weiterentwicklung gegenüber Quadflieg und Weber. König bedient sich aber immer noch einer Terminologie, die kaum Verbindungslinien zur realen Vorstellungswelt der Schüler hier und jetzt zeigt. Solche Begriffe werden aus der Glaubenstradition übernommen und ohne Übersetzung und Aktualisierung an Schüler weitervermittelt, die sich in einer pluralistisch-technisch geprägten Welt bewegen.
An dieser Katechese von König[38] ist noch kritisch zu bemerken, daß sie sich durch eine undifferenzierte Behandlung der Geburtserzählung den Verdacht einer historisierenden Tendenz zuzieht.

In Leitheisers Kommentar zeigt sich diese Tendenz der positivistischen Historisierung bei der Auslegung der Vorgeschichte Jesu noch auffallender; hier wirkt sie sich auch auf das "titulare" Christusbild aus. Ein halbes Jahrzehnt vor Königs' Buch geschrieben, enthält er implizit die Strukturen der chalcedonensischen Christuslehre, denen man unverkennbar in prägnanten Passagen begegnet. Das Buch stellt einen Jesus

---

38) Vgl. K.-H. König, a.a.O. 47f

mit einem ungeheuren Selbstbewußtsein dar, der sich selbst schon von Kindheit an als Messias, Erlöser und Gottessohn bewußt war. Vom zwölfjährigen Jesus im Tempel spricht das Handbuch beispielsweise:

> "Sein göttliches Selbstbewußtsein entwickelt sich nicht erst allmählich, es ist von Anfang an in voller Klarheit da. Das erste und das letzte uns überlieferte Wort Jesu stellen das ganze Erlöserwirken des Messias in den heiligen Willen des Vaters" (66).

Diese Stelle des Handbuches läßt offen erkennen, daß die ganze Problematik des Selbstbewußtseins Jesu in der exegetischen Forschung noch nicht in den Blick des Handbuches gekommen war. Sonst wäre der Autor mit solchen definitorischen Sätzen sparsamer umgegangen.

Bei Hilger macht sich in dieser Hinsicht ein fundamentaler Unterschied zu Leitheiser bemerkbar. Das Handbuch entzieht sich diesem historisierenden Zug durch einen bewußteren und konsequenteren Rückgriff auf die Eigenart und das spezifische Anliegen der einzelnen Evangelisten in den betreffenden Textauslegungen. So heißt es in der Katechese von Mat 1,18-25 bei der Texterklärung zu V. 25:

> "Den Namen Jesu erklärt der Evangelist in der Umschreibung: er wird seinem Volke nicht nur das Land bringen wie Josue, nicht nur Weisheit wie Jesus Sirach, sondern es retten von seinen Sünden - nicht von seinen politischen Feinden, wie die meisten Juden erwarteten ... In seine Erzählung fügt Matthäus, wie auch sonst gern und oft, ein, daß der von der Jungfrau Geborene der verheißene Messias ist. Er beruft sich auf die Weissagung, die Isaias dem König Achaz gegeben hat: 'Die Jungfrau wird empfangen und einen Sohn gebären ... Gott mit uns' (Is 7,14)" (35).

Der Textstil ist hier insofern bemerkenswert, als er eine indirekte und distanzierte Wiedergabe der Intention des biblischen Erzählers erzielt. Dadurch kommt die Aussageabsicht des Evangelisten zu Wort. Diesen

Eindruck einer dem biblischen Text gerechteren Auslegung durch die Differenzierung von verschiedenen Aussageebenen erhält man auch, wie schon in einem früheren Abschnitt erwähnt wurde, bei Königs Handbuch. Erst Mitte der sechziger Jahre, zur Verfassungszeit dieser zwei Bücher, beginnen die Erkenntnisse der neueren Exegese auf die Anleitungen zum Bibelunterricht Einfluß auszuüben. Im übrigen läßt sich jedoch von diesen Büchern noch eine dynamischere und weniger mit dogmatischen Vorstellungen vorgeprägte christologische Darbietung wünschen. Erst dadurch können die biblischen Texte ihre ursprüngliche Durchschlagskraft zurückgewinnen, wenn sie nicht den Anschein erwecken, sie seien ein für allemal an endgültig formulierte Lehrsätze über Jesus Christus und den Glauben an ihn gebunden.

2.213 "Jesus verkündet die Frohe Botschaft"[39]

Aus der bisherigen Bestandsaufnahme der christologischen Vorstellungen in den Handbüchern geht hervor, daß das Übergewicht auf einer titularen Christologie liegt, d.h. auf dem glorreichen Christusbild. Der Ansatz einer impliziten Christusdarstellung, d.h. der Ansatz bei dem Anspruch Jesu in seinen die Menschen provozierenden Reden und Taten, wird in diesen Büchern nicht thematisiert. Versucht man beispielsweise in Quadfliegs Handbuch andere Sätze anzuführen, die von der Titulatur Christi abweichen und dem Sprachgebrauch der Kinder näher stehen, so findet man Sätze, die an einem Mangel an schöpferischer Kraft leiden,

---

39) J. Quadflieg, Glaubensunterweisung 151

weil sie viel zu sehr überholte Formeln wiederholen und in ihrem positivistischen Klang im Kontext der Alltagssprache sonderbar ausfallen. Dafür folgendes Beispiel:

> Jesus hält das Weltgericht: "Ehe Jesus kommen wird in seiner Herrlichkeit, wird er die Toten aus den Gräbern rufen. Er wird seine Engel aussenden und alle Menschen von allen vier Enden der Welt zusammenführen. Wir werden auferstehn, wie Jesus auferstanden ist. Die Engel werden uns vor den Thron Gottes führen. Dort werden wir mit weißen Gewändern bekleidet sein und Gott loben und preisen. Wir werden schön sein und strahlen, wie Jesus schön ist und strahlt - wie er strahlte, als er von den Toten erstand" (1o4).

Über die verkindlichte Sprache in diesem Handbuch hat H. Halbfas schon Kritisches gesagt.[4o] Das Interesse an der Menschlichkeit und an der Verkündigung Jesu liegt diesem Handbuch fern.

Erst in der zweiten Hälfte der sechziger Jahre interessieren sich die Handbücher an dem impliziten Aspekt der Christologie, nämlich: sie versuchen die menschliche Gestalt des Jesus von Nazareth als wertvollen Zugang zu einer christologischen Darstellung zu zeigen. Aus dem Primarbereich bietet sich als eine ergiebige Studie das Buch von Quadflieg, "Glaubensunterweisung im 2. Schuljahr", zum Vergleich an, das 197o ganz nach dem Aufbau des neuen Rahmenplans für die Glaubensunterweisung der Diözesen in der BRD entworfen ist. Hier läßt sich eine anders akzentuierte christologische Sicht feststellen. Dieses Handbuch fängt nicht unmittelbar mit Ostern an, sondern bringt am Anfang einen ganzen Unterrichtsblock über die Gottesthematik mit fünf Lektionen; im Anschluß

4o) Vgl. H. Halbfas, Fundamentalkatechetik 164-18o

daran tritt in Lektion 6 nicht zunächst der Auferstandene, sondern der lehrende Jesus auf, der die Liebe des Vaters verkündet. Demnach werden die Menschen, die seiner Botschaft über den Vater begegnen, zur Nächstenliebe aufgerufen, und am jüngsten Tag nach dem Maß ihrer Nächstenliebe zu Gericht gezogen, denn der Nächste ist der Inhalt des Willens des Vaters. Der Herr Jesus Christus, so Lektion 12, ist der Menschen- und Weltenrichter, der dieses Gericht in der Zeit der Vollendung vollziehen wird, da er den Tod besiegt hat und zum Lebensbringer für die Menschen geworden ist (116).

Durch diesen inhaltlichen Einstieg mit dem lehrenden Jesus entwickelt sich nun die Jesusthematik in einer logischen Verknüpfung mit der Gottesfrage und findet ihren Ort in einem größeren Zusammenhang. Jesus erscheint demnach mit einem Anspruch auf Vollmacht, die ihn zu einem großen Fragezeichen werden läßt. Die Antwort zu diesem "Fragezeichen" stellt der nächste Unterrichtsblock als Thema: "Heute ist uns der Retter geboren." Die Kindheitsgeschichten kommen hier entsprechend der Adventszeit des Kirchenjahres in den Blick, wenden sich entschieden von irgendeinem Zug sentimentaler weihnachtlicher Stimmung ab und decken den tieferen kerygmatischen Grund der Texte auf. Ihre Darbietung bringt die spezifische Intention des Matthäus und Lukas klarer zum Ausdruck. Die Katechese über den Advent macht die Bedeutung der Geburt Jesu deutlich. Weil sie nach der Schrift nicht als eine gewöhnliche Geburt gesehen wurde, sondern als die Geburt des Messias selbst, bemühten sich Lukas und Matthäus durch ihre Erzählungen von Wundern und Zeichen, in diesem Geschehen Messiasnachweise für Jesus zu liefern. Das Handbuch entfaltet die Thematik weiter, indem es dem erkenntnisleitenden Interesse der

Evangelisten bei der Verfassung der Kindheitserzählungen nachgeht. Was Lukas dazu geführt hat, durch die Vorgeschichten eine Antwort auf die Jesusfrage zu geben, bietet hier die Katechese über die "Ankündigung der Geburt des Retters". Die Begründung des Handbuches lautet:

> "Als Jesus in den Dörfern und Städten des Judenlandes auftrat und lehrte, staunten die Leute, und sie fragten oft: ... Wer ist doch dieser Mann? ... Alle spürten: Dieser Jesus ist nicht irgendwer, dieser Jesus ist ein ganz besonderer Mensch.
>
> Als Jesus von den Toten auferstanden war, da wußten alle, die an ihn glaubten: er ist nicht nur ein ganz besonderer Mensch, er ist der von Gott Gesandte. Er ist der, der Gott mit Recht seinen Vater nennen durfte. Weil dieser Jesus also einmalig war und ist und sein wird in der ganzen Geschichte der Welt, schrieben zwei Evangelisten, nämlich Lukas und Matthäus nicht nur seine Botschaft ..., sondern sie verfaßten auch Geschichten zur Kindheit Jesu" (134f).

Der folgende Unterrichtsblock über die irdische Tätigkeit Jesu behandelt sein Wirken in machtvollen Zeichen. In seiner Auslegung der Wunder im Rahmen der Verkündigung Jesu distanziert sich Quadflieg sehr bewußt von der damals noch weithin anzutreffenden Tendenz, Jesu Göttlichkeit müsse durch seine Wunder ausgewiesen werden (163). Er versteht die Zeichen Jesu als Zeichen, nicht des Gottessohnes, sondern des Boten, "der vom Reiche Gottes spricht" (163). Diese Zeichen gelten als Zusage Gottes, daß seine Verheißungen sich in Jesus realisieren werden. Oder wie der Rahmenplan deutet: "Der Herr heilt Kranke und erweckt Tote (Jüngling von Naim). Er zeigt uns, wie er sein wird, wenn Gott sein Reich vollendet."[41]

---

41) Rahmenplan 27

Im Unterschied zu Weber setzt das neuere Handbuch von Quadflieg einen anderen Akzent auf das Passions- und Ostergeschehen, indem es keine Leidensgeschichte erzählt, sondern hier eine Einführung in die Kar- und Osterliturgie für das zweite Schuljahr vorsieht. Es vermeidet damit eine unnötige Wiederholung der Texte von Jesu Tod und Auferstehung, die nach dem Rahmenplan im 1., 4., 5. und 9. Schuljahr zu behandeln sind.

Die kurze Exposition des Aufbauschemas dieses Handbuches läßt deutlich einen christologischen Ansatz erkennen, der dem wissenschaftlichen Befund mehr gerecht wird. Das Handbuch gebraucht Würdenamen und definitorische Lehrsätze über Jesu Wesen sparsam; damit zeigt Quadflieg, daß er die Frage nach der Funktion und Wirklichkeit Jesu vorsichtiger angeht und noch nicht abgeschlossen hat. Wo Würdenamen reichlich vorkommen, wie z.B. im Block über die Kindheitsgeschichten, sieht er sie in ihrer relativen Bedeutung als der kerygmatischen Absicht des jeweiligen Evangelisten zugehörig. Der Einstieg mit dem Prediger Jesu in seiner Kapazität als Verkünder der Gottesbotschaft und des Gottesreiches weckt die Frage: Wer ist dieser? Ein Stück dynamischen Fragens wird hier im zweiten Schuljahr schon angesprochen und artikuliert, das für die späteren Stufen weitergeführt werden könnte. Es ist nun deutlich geworden, daß Quadflieg endgültig den engeren Ansatz von Weber sprachlich und inhaltlich verbessert und einen Schritt weiter vorangetrieben hat.

2.22 Die Deszendenzchristologie im Verhältnis zur Aszendenzchristologie

Im folgenden Abschnitt soll nun das Verhältnis zwischen einer Deszendenz- und einer Aszendenzchristologie in den Handbüchern dargestellt werden. Man pflegt heute diese Problematik auch als eine Christologie "von oben" und "von unten" zu nennen und meint dabei, wie schon im ersten Teil angedeutet wurde, die differenzierende Sicht, einerseits Jesus als den Gottessohn von seinem Ursprung und seiner Sendung in die Welt vom Vater her zu betrachten, oder andererseits ihn, ausgehend von seinem Werk und Leben unter den Menschen damals auf Erden, zu verstehen. Dieser Untersuchungspunkt ist, wie bereits gesagt, nicht grundsätzlich von dem ersten erörterten Aspekt zu trennen, da die beiden Aspekte die zweipoligen Strukturmomente der Christologie enthalten: die Spannung zwischen dem nachösterlichen Gegenstand des Glaubens in der Person des Herrn Jesus Christus und dem notwendigen Rekurs auf seine "Sache" im konkreten Kontext seiner vergangenen, jedoch heute immer noch weiterwirkenden Geschichte.

2.221 "Jesus von Nazareth ist das 'fleischgewordene Wort' Gottes, der Messias der Menschheit"[42]

Das Schwergewicht der christologischen Aussagen in den Handbüchern der ersten Hälfte der sechziger Jahre liegt auf den Hoheitsaussagen. Wenn wir nun von diesem Befund ausgehen und daraus die zugrundeliegenden christologischen Vorstellungen genauer herausarbeiten, so stellt sich unter anderem die Vorstellung des Sohnes Gottes heraus, der vom Vater in die Welt

---

42) L. Leitheiser, a.a.O. 23

gesandt ist, der Mensch wurde, gekreuzigt und gestorben ist, und nach seiner Auferstehung zum Vater zurückkehrte. Diese Struktur des Absteigens des Sohnes Gottes, Jesu Christi, ist, allein schon wegen ihrer titularen Ausgangsposition, allen bisher genannten Büchern gemeinsam.[43] Einen Einblick in die Kategorien dieser sogenannten Deszendenzchristologie gewährt uns das Unterrichtswerk von Leitheiser, das hier zur Illustration herangezogen wird.

Will man den Standort der Jesusproblematik in diesem Werk bestimmen, wird man auf die heilsgeschichtliche Konzeption dieses Handbuches verwiesen. Heilsgeschichte ist dann die Geschichte des rettenden Handelns Gottes an seinem Volk, und Jesus Christus ist der Ort der Inkraftsetzung dieses Heiles. So lautet die Einleitung des Handbuches:

> "Die ganze Geschichte des auserwählten Volkes ... zeigt die providentielle Führung Jahwes ... Durch alle Untreue und Sünde hindurch wird Gott nicht müde, das Heil, das er durch seine Botschaften an die Patriarchen und an die Propheten der Menschheit verheißen, in Strafgerichten und Hulderweisen zu wirken. Als die Zeit erfüllt war, kam der Messias. Was früher im Munde der Propheten nur verheißungsvolle Botschaft war, ist nun Wirklichkeit: die Gottesherrschaft ist angebrochen, alle Worte, die sie kündeten, zielten auf das eine 'Wort', den ewigen Sohn Gottes, das die letzte Botschaft Gottes an die Menschheit sein sollte" (12).

Im Kontext dieses Verheißungs-Erfüllungs-Schemas der Heilsgeschichte geht die Tendenz des Handbuches vordergründig dahin, Jesu Kommen, Auftreten und Handeln

---

43) Dem Handbuch von J. Quadflieg liegt offensichtlich eine Deszendenzchristologie zugrunde. Der Inhalt des Buches schließt einen Abschnitt ein: "Lehre von den Glaubenswahrheiten". Dieser Abschnitt befaßt sich mit sechs Glaubenssätzen, "die jeder kennen und glauben muß". Die Lehre über die Trinität begegnet hier als fundamentale Lehre und die Menschwerdung der zweiten göttlichen Person in der Trinität als zentrale christologische Aussage.

im Rahmen der Sendung und Menschwerdung des Gottessohnes zu erfassen und zu ermitteln. Einige Schlüssellektionen seien hier gestreift, um wichtige christologische Momente aufgrund dieser Einleitungssätze herauszustreichen.

Zu Beginn der Einzelkommentare und Katechesen zu den neutestamentlichen Perikopen dieser Schulbibel steht programmatisch eine Besinnung über "Jesus Christus, das ewige Wort Gottes", anhand des johanneischen Prologs (25-3o). Dieses eröffnende Stück ist bezeichnend für die christologische Grundrichtung, an der sich Leitheiser orientiert. Am Anfang dieses Kommentars dominiert das Bild des Gottessohnes, der zweiten göttlichen Person, des ewigen Wortes, und zieht sich wie ein roter Faden konsequent durch die Einzelkommentare hindurch. Im Darbietungsteil dieser Katechese liest man:

> "Der Prolog ist ein feierlicher Hymnus auf die zweite göttliche Person, die Johannes das 'Wort' (Logos) nennt. Man kann diese Bezeichnung als Ausdruck der Tatsache verstehen, daß der Vater von Ewigkeit her die ganze Fülle seines Wesens im Sohn 'ausgesprochen' hat, und daß der Sohn uns in der Menschwerdung die abschließende, alle früheren Offenbarungen krönende Botschaft vom Vater gebracht hat" (26).

Dieser ist demnach "gottgleich mit dem Vater". Der Gedanke taucht ein paar Seiten später in der Lektion 117 über die "Menschwerdung des Sohnes Gottes" wieder auf (35-4o). Zu der Stelle - die Antwort Mariens - "Siehe, ich bin die Magd des Herrn, mir geschehe nach deinem Wort", lautet die Erklärung, daß Gott seinem Sohn bei seiner Menschwerdung eine Heimat im Herzen seiner menschlichen Mutter geben wolle (38).

Die absteigende Linie dieser christologischen Betrachtung ist damit sehr deutlich gegeben. In der

Katechese über den zwölfjährigen Jesus im Tempel meldet sich die Sohnschaftslehre wieder. Da heißt es im Vertiefungsabschnitt: "In welchem Sinn ist Josef der Vater Jesu? ... In welchem Sinn ist Gott der Vater Jesu?" (68) Die Zusammenfassung dieser Katechese besagt: "Schon als Knabe bekundet Jesus, daß er Sohn Gottes ist, und stellt sein Leben ganz unter den Auftrag, den der Vater ihm gegeben hat" (68).

Was das Handbuch genauer unter der "Menschwerdung des Sohnes Gottes" (35) und der Gottheit Christi versteht, versucht die Lektion von der dreifachen Versuchung des Messias (8o) anzugeben. Dort taucht die Frage auf, ob Versuchungen überhaupt mit dem Leben des Messias zu vereinbaren wären. Die Antwort heißt: "Versuchungen im Leben Jesu? ... Aber sie gehören zur wahren 'Menschwerdung' Jesu, zeigen die Tiefen auf, in die er hinabstieg, als das Wort 'Fleisch' wurde" (8of). Die latente Frage jedoch drängt sich auf: Wie sind überhaupt solche Versuchungen möglich? Dazu bietet das Handbuch folgende Erklärung:

> "In Christus waren nicht nur zwei Naturen, die göttliche und menschliche vereint, in der menschlichen Natur waren auch menschliches Erkennen und Wollen ...
> ... Der erste Mensch zeigte sich der Versuchung nicht gewachsen, der neue Mensch, der in Christus erschien, ist stärker als das Böse, kann ihm nicht erliegen; denn hier ist Gottessohn in die menschliche Natur eingetreten, die göttliche Person ist Träger dieser menschlichen Natur und kann daher nicht vom Bösen überwältigt werden" (81).

In einer weiteren Katechese: "Gottesherrschaft wider Satansherrschaft" spricht das Handbuch über die Sündenvergebung mit demselben intendierten Sachverhalt: "Die Sündenvergebung muß wie eine Gotteslästerung erscheinen, da sie ja das heilige Recht Gottes

ist und die Schriftgelehrten nicht an die Gottheit Jesu glaubten" (1o3). Spätere Partien des Handbuches melden die Sicherungstendenz hinsichtlich der Gottheit Jesu immer wieder an. Bei einem Versuch in der Erzählung von der Auferweckung des Jünglings von Naim, Jesu menschliches Mitgefühl für die trauernde Witwe in der Katechese klar zu machen, erklärt das Handbuch: "Als Jesus sie sah, wurde er von Mitleid gerührt: er ist nicht nur Gott, sondern hat ein menschlich mitfühlendes Herz!" (13o) Hier klingt es, als ob Jesu Menschsein und alles, was dazu gehört, ein nachträglich hinzugebrachtes Additivum zu seiner Gottheit wäre. Die Stillung des Sturmes auf dem Meere, eine von den Wundererzählungen Jesu, wird verstanden als ein "Zeugnis seiner Gottheit". Auch als Mensch bleibt Jesus der wunderbare Gebieter und Schöpfer; so heißt der Lehrsatz dieses Stückes: "Jesus gebietet machtvoll dem Sturm und dem Wasser und erweist sich so als der, 'durch welchen alles geschaffen ist, was geworden ist' (Joh 1,3)" (151).

2.222 "Jesus bekennt vor den Juden seine Gottheit" (225)

Leitheisers Handbuch reicht es aber nicht, Jesus durch seine Wunderzeichen und Reden mit Vollmachtsanspruch als den Sohn des himmlischen Vaters auszuweisen. Es betont wiederholt, daß Jesus sich offen und deutlich zu seiner Sohnschaft und Sendung in die Welt bekennt. Hierzu aus einer Anzahl von derart geprägten Katechesen einige Beispiele:

Jesus am Teich Bethesda:

> "... Als Jesus sich in seiner Erwiderung ganz offen als Sohn Gottes bekannte und mit Gott gleichstellte, steigerte sich ihr Haß aufs äußerste und reifte in ihnen der Mordplan" (219f).

"In der Heilung des Kranken am Teich Bethesda offenbart Jesus seine Wundermacht und sein Verfügungsrecht über den Sabbat. Er spricht mit klaren Worten aus, daß er Sohn Gottes und darum Gott gleich ist" (222).

Kampfreden mit den Juden:

"Wie schwer war es doch mit menschlichen Worten und in irdischen Bildern das Gott-Mensch-Geheimnis Jesu zu offenbaren ... Der Sohn Gottes kann selbst als Zeuge der Wahrheit in die Welt kommen, kann Wunder wirken und an den Glauben und die Vernunft der Menschen appellieren, zu denen er spricht, er vermag den Widerstand der Herzen nicht zu brechen, die nicht glauben wollen" (223).

"Beim Laubhüttenfest offenbarte Jesus mit mehreren Aussagen den Juden seine Gottheit. Am klarsten in den Worten: 'Ehe Abraham war, bin ich'. Die Juden verstanden das als Anspruch auf Gottgleichheit und wollten ihn deswegen steinigen" (226).

Im Vertiefungsteil der Katechese über "weitere Kampfreden mit den Juden" kommt eine Steigerung und Überbietung der Messianologie durch die Sohneschristologie mit der qualifizierenden Formulierung zur Sprache: "Jesus ist nicht nur der Messias, sondern Gott" (237). Doch kommt erst recht ein Höhepunkt bezüglich dieses Aspektes von der Gottheit Jesu mit der Katechese: "Das Brotwunder des Messias". Darin werden alle Argumente aufgezählt, die dafür sprechen, mit welchem Rechtsanspruch Jesus überhaupt den "Glauben an seine Gottheit" (264f) verlangen kann.[44]

---

44) Vgl. ebd. 264f: "Jesus verlangt Glauben an seine Gottheit:
a) Wunder nicht nur auf Grund einer verliehenen Vollmacht, sondern aus der ihm innewohnenden Allmacht (vgl. die Wunder des Moses und der Propheten im AT mit der Art, wie Jesus seine Wunder wirkt).
b) Zeugnis des Vaters (Taufe, Verklärung)
c) Selbstaussagen: 'Ich bin das Licht der Welt' (Lekt. 162/1). 'Alles, was der Vater tut, tut in gleicher Weise der Sohn' (Totenerweckung und

Aus diesen Lektionen tritt deutlich der konsequent verfolgte Modus des Handbuches zutage, in dem es bei jeder sich bietenden Gelegenheit die dogmatischen Sätze über die Wahrheit und Echtheit der Gottheit Christi in den erarbeiteten Jesusperikopen einbaut und legitimiert. So könnte man die anderen Lektionen weiter sichten und ähnliche Aussagen aneinanderreihen.[45]

Aufgrund dieses inhaltlichen Befundes konstatiert man primär die Momente einer Deszendenzchristologie im Sinne der klassischen Christuslehre, die der Konzeption dieses Handbuches zugrundeliegt. Darin sind die Begriffsinhalte von Präexistenz, Menschwerdung, Verbindung von Gottheit und Menschheit in Christus und Sendung des Gottessohnes in die Welt von erheblicher Bedeutung. Die Jesusaussagen in diesen analysierten Lektionen werden unverkennbar von der christologischen Vorstellung abgeleitet, daß der Sohn Gottes, das ewige Wort, die zweite Person in der Gottheit, der Gott von Ewigkeit her, Mensch geworden ist. Für dieses christologische Modell liefert das Johannesevangelium dem Handbuch die grundlegenden sprachlichen

---

Gericht, Lekt. 161/3), 'Ehe Abraham ward, bin ich' (Lekt. 165/1). 'Ich bin das Brot des Lebens' (Lekt. 169/2), Abschiedsreden Jesu (Lekt. 2oo). 'Bist du der Messias, der Sohn des Hochgelobten?' - 'Ja, ich bin es!' 'Ich sage euch: Ihr werdet den Menschensohn zur Rechten Gottes sitzen und auf den Wolken des Himmels kommen sehen' (Lekt. 2o2/4). d) Macht, Sünden zu vergeben (Lekt. 134/4, 14o/2) e) Herr über das von Gott gegebene Gesetz: 'Den Alten ist gesagt worden ... Aber ich sage euch' (Lekt. 136/3), den Sabbat (Lekt. 152/1, 161/1, 163/2) und den Tempel (Lekt. 158)."

45) Vgl. ebd. die Lektionen:
183. Die Auferweckung des Lazarus
186. Streitgespräche Jesu mit den Pharisäern und Sadduzäern
188. Das Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner
197. Das letzte Ostermahl

und inhaltlichen Komponenten. Dieses Faktum läßt sich schon an der Perikopenauswahl des Handbuches beobachten. Die absteigende Linie der Christologie des Handbuches stützt sich auf die Selbstaussagen und Reden des johanneischen Christus in den oben schon genannten Stellen. Das johanneische Christusbild, das im ersten Teil der Arbeit gezeichnet wurde[46], ist Ausdruck der tiefsten Reflexion des Evangelisten über die Heilsbedeutung der Person Jesu für die Menschen, hat also einen starken soteriologischen Charakter. Die Tendenz des Handbuches jedoch geht mehr dahin, die Lehre über die Person Christi unabhängig von seinem Heilswerk zu betrachten und Christi Gottheit durch Wesenskategorien auszuweisen und zu bekräftigen. Anstatt Jesu einmalige Heilsbedeutung für die Menschen, wie sie bei Johannes tiefste Motivation war, klarzustellen, widmet es sich der Entfaltung einer lehrhaften Bestimmung der Person Jesu bezüglich seiner Göttlichkeit und seiner Sohnesfunktion, wie sie sonst in der klassischen Christologie abgehandelt wird. Dieses definitorische Moment ist bei Johannes noch nicht explizit gegeben. Es ging Johannes um den Glauben an Jesus Christus, der Leben, Licht und Heil für die Menschen bedeutet - eben um ein seelsorgliches Interesse für den Lebensvollzug der Christen. Im Handbuch dagegen ist die dogmatische Füllung der Jesusaussagen intendiert, eine Tatsache, die auf dem Hintergrund einer chalcedonensischen Christustradition zu verstehen ist. Die

---

199. Jesus sagt den Verrat des Judas und die Verleugnung des Petrus voraus
200. Die Abschiedsreden Jesu
201. Das hohepriesterliche Gebet Jesu
202. Der Prozeß Jesu
209. Jesus erscheint den versammelten Jüngern
212. Die Himmelfahrt Jesu

46) Vgl. 1.52 der Arbeit

Lehraussagen des Konzils von Chalcedon über die zwei Naturen Christi und über das Verhältnis der zwei Momente: Gott und Mensch in Jesus Christus, hinterlassen ihre Spuren in der Auslegung der biblischen Texte. Jesu Menschsein kommt in der Tat bei der Darstellung des Handbuches nicht zur vollen Geltung. Wo die Rede über die Person Jesu und sein Charakterbild vorkommt, da ist sie psychologisierend und dem Text wenig adäquat.

Aufgrund der chalcedonensisch-orientierten christologischen Begriffe des Handbuches drängt sich die Frage auf: In welchem Bereich des alltäglichen Lebens der Schüler spielt diese christologische Begrifflichkeit eine Rolle? Welcher Lebenskontext der Schüler wird von diesen formalen Begriffen erfaßt? Das größte Bedenken meldet sich schon beim Anfangsstück über die Präexistenz des Logos, in dem die Termini - zweite göttliche Person, göttliche Gleichheit mit dem Vater und dergleichen - einfach aus dem theologischen System in die Unterrichtssituation hineingetragen werden ohne Rücksicht darauf, ob sie im Kontext der Alltagssprache und in der Erfahrung der Kinder erschließbar sind.

Dieses dogmatisch-immanente Reden des Handbuches in eigentlich bibelorientierten Katechesen verdeckt den Blick für die vielfältigen Möglichkeiten der neutestamentlichen Christologie. Bibeltheologisch gesehen ist die christologische Basis des Leitheiserschen Kommentars eine Engführung auf das chalcedonensische Modell, dessen Effizienz, in unserer Zeit die Christusfrage plausibel und gesprächsfähig zu machen, ernsthaft zu hinterfragen ist. Die Frage an dieses Modell ist die, ob es aufgrund seiner schwierigen und nicht ohne weiteres verständlichen dogmatischen Begrifflichkeit nicht eher die Vermittlung der Jesusthematik blockiert als durchsichtig macht.

2.223 "... sowohl Begegnung mit der geschichtlichen Wirklichkeit Jesu wie auch mit der Wirklichkeit seiner Auferstehung"[47]

Der Ansatz einer Christologie, die nach dem Menschen Jesus von Nazareth und nach der ursprünglichen Intention seiner Wort- und Tatverkündigung fragt, findet in den Lehrbüchern kaum Beachtung. Dies gilt nicht nur bei Leitheiser, sondern auch in den anderen früheren Anleitungen zum Bibelunterricht, wie die von Quadflieg, Weber und König. Es bestehen jedoch seit etwa 1966 anfängliche Versuche in dieser Richtung. Am Werk von A. Höfer, "Modell einer Neuordnung des Religionsunterrichts bei Zehn- bis Vierzehnjährigen", läßt sich diese Entwicklung zum Teil verfolgen. Es ist vor allem dazu geeignet, die Spannung in der beginnenden didaktischen Aufarbeitung der exegetischen Erkenntnisse für eine sachgemäßere, von dogmatischen Lehrbegriffen freiere Christologie im Unterricht zu zeigen.

Das erste Motiv in der Struktur der Höferschen Christologie bekundet sich darin, daß Höfer in seiner Neuordnung den Weg über eine Deszendenzchristologie bewußt verfolgt und sogar unterstreicht. Diese thematische Orientierung ergibt sich als Konsequenz seines kerygmatischen Konzepts, in dem das Christuskerygma als Konzentrations- und Aufbauprinzip der Verkündigung in der Schule und in der Kirche zu gelten hat.[48] Den theoretischen Entwurf seiner Christozentrik entfaltet er im Abschnitt über die "Jesusüberlieferung

---

47) A. Höfer, Modell 121

48) Vgl. ebd. 91-93

und das Christuskerygma"[49]. Er bemüht sich dort, zunächst den Einheitsgrund aller entfalteten Formen des Christusglaubens in den Evangelien im Christuskerygma von Tod und Auferstehung Jesu Christi zu zeigen und katechetische Konsequenzen daraus abzuleiten. Der primäre Sachverhalt, der aus den deutenden Kompositionen der Evangelien zu erkennen ist, ist nach ihm die Verkündigung des von Gott auferweckten und erhöhten Herrn Jesus Christus. Dieser Verkündigungsintention sei nun die Überlieferung über das irdische Leben Jesu unterzuordnen.[5o] Darum schreibt er im zweiten Teil seines Buches, der als exemplarischer Entwurf für die sechste Schulstufe gedacht ist, folgendes:

> "Die Überlegungen zu den einzelnen Katechesen wollen an erster Stelle das biblische Kerygma hervorheben. Von ihm aus soll die theologische Richtung sichtbar werden, in die sich alles Erzählen, Erklären und das Gespräch in der Katechese zu stellen hat."[51]

Bei Höfer drängt sich neben diesem kerygmatischen Anliegen ein zweites neues Motiv auf. Zum ersten Mal nimmt ein Handbuch die Problematik des "historischen Jesus" reflektierend und ausdrücklich wahr, wenn Höfer in seiner kerygmatischen Grundlegung (87-147) auf das geschichtliche Fundament der neutestamentlichen Texte sowie auf ihren Zeugnis- und Deutungscharakter hinweist. Er konstatiert, die Evangelien seien "in ihren Einzelperikopen und in ihrer Gesamtheit Zug um Zug sowohl Begegnung mit der geschichtlichen Wirklichkeit Jesu wie auch mit der Wirklichkeit seiner

---

49) Ebd. 117-126

5o) Vgl. ebd. 119; 97-99

51) Ebd. 147; vgl. 121

Auferstehung" (121). Als Stellungnahme zu diesem vieldiskutierten Thema des Menschen Jesus und des Gottmenschen Jesus Christus meint Höfer jedoch, daß ersteres für den Schulunterricht kein formal zu thematisierendes Problem wäre, denn er nehme die Texte, wie sie sind, Texte mit kerygmatischer Intention. Wenn er dennoch ein paar Seiten später folgerichtig schreibt: "Die geschichtliche Überlieferung aus dem Leben Jesu ist in den Dienst des Kerygmas gestellt und nicht umgekehrt" (132f), so könnte man dazu sagen, daß diese Überlieferung in ihrer Dienstfunktion für die Didaktik des Religionsunterrichts noch nicht genügend berücksichtigt und aufgearbeitet wurde.

Untersucht man nun die exemplarische Entfaltung der Höferschen Christozentrik in der sechsten Schulstufe[52], so ergibt sich tatsächlich zunächst der inhaltliche Vorrang des Bildes vom erhöhten Messias und Gottessohn Jesus Christus im Vergleich zu einer Darstellung des geschichtlichen Jesus. Dieser Vorrang bestimmt die Konzeption 1) der Jesusperikopen im Unterricht, 2) der Passionserzählung und Erlösungslehre und 3) der Osterbotschaft in der Katechese. Das österliche Bild Jesu wird dementsprechend zum didaktischen Ausgangspunkt und zur durchgehenden didaktischen Linie des Handbuches.

Die Anfangskatechesen über Johannes den Täufer und Jesu Taufe, Jesu Versuchung, die Antrittsrede in Nazareth und Jesu Vollmacht verkündigen den Messias und Sohn Gottes zu Beginn seines öffentlichen Wirkens (173-181). Er wird mit dem Alten Testament und dessen Verheißungen in einer kontinuierlichen Linie gesehen.

---

52) Vgl. die Überschriften zu den Katechesen 9-32

Höfer stellt kerygmatisch mit Recht das vollendete Christusbild dieses Abschnittes folgendermaßen dar:

> "Jesus ist der vielgeliebte Sohn Gottes. Ihn hat Gott mit dem Heiligen Geist 'gesalbt' und als Messias in die Welt gesandt. Jesus kommt als Sünderheiland, er steht ganz auf unserer Seite. Er geht gehorsam den Weg des Gottesknechtes bis an das Kreuz und findet dadurch das Wohlgefallen des Vaters im Himmel. Einmal aber wird er in Herrlichkeit wiederkommen als der unerbittliche Richter über alle Menschen" (177f).

Formulierungen anderer Art jedoch greifen in diese Christusaussagen über und vermitteln Sachverhalte, die nicht unbedingt den auferstandenen und erhöhten Herrn, sondern zunächst einmal die "unchristologische" Situation des Jesus von Nazareth während seines Lebens betreffen. Dieses sich durchsetzende "unchristologische" Moment in der Höferschen Christusdarstellung findet seinen Ausdruck besonders in einer Reihe von Perikopen, auf die man in der Bibelforschung bei der Rückfrage nach dem Anspruch des Menschen Jesus allgemein rekurriert. Daraus meint man die ursprüngliche Intention und Motivation des irdischen Jesus in seinem Leben und Handeln mit großer Wahrscheinlichkeit ablesen zu können.[53] Gemeint sind die Schrifttexte über die Gottes-Reich-Predigt Jesu, die Gottesbotschaft, den Ruf in seine Nachfolge, die Dämonenaustreibungen und Krankenheilungen und seine Tischgemeinschaft mit den Sündern. Es gilt nun hier die Katechesen Höfers zu diesen Perikopen zu befragen, um die in diesen indirekten kerygmatischen Jesusaussagen sich durchsetzende Spannung zum stark kerygmatischen Programm des Handbuches herauszustellen.

---

53) Vgl. 1.13 der Arbeit

2.224 "Gottes Herrschaft ist der Inhalt von Jesu Evangelium"[54]

Das Ineinanderübergreifen von "Überlieferung und Kerygma"[55] in der christologischen Darbietung der Höferschen Katechesen charakterisiert besonders die Jesusperikopen - die als typische Jesusgeschichten gelten - in den Themenkomplexen: 1) Gottes Herrschaft und das Messiasgeheimnis, 2) die Gottesherrschaft und die Sündenvergebung und 3) die Zeichen der Neuschöpfung (169-174). In der 12. Katechese über "den Messias und das Evangelium Gottes" tritt dieses Ineinander von verschiedenen Aussageebenen deutlich zutage. Hier geht es um die Auslegung von Mk 1,14-2o, nämlich um Jesu Botschaft vom anbrechenden Reich Gottes. Es liegt nahe, daß das Handbuch gerade diese Jesusperikope auswählt, um die wichtigen Momente eines ganzen kerygmatischen Zusammenhangs zu erhellen: Gott als absoluter Herr des angekündigten Reiches, Christus als der Verkünder seines Anbruchs und als Sammler des Gottesvolkes, die Jüngergemeinschaft und die Gemeinschaft der Urkirche als der Kreis derer, die aufgrund des Glaubens an Jesus Christus in seine Nachfolge getreten sind. Höfer sieht diese ganze markinische Perikope als die Rede des Auferstandenen an seine Gemeinde und stellt ihren "Sitz im Leben" im Bereich der katechetischen Praxis der Kirche fest.[56] Diese Tatsache ist in den ersten zwei Sätzen der Katechese

---

54) Ebd. 178

55) Ebd. 188

56) Ebd. 179: "Das Evangelium, das Jesus verkündet und an das zu glauben er auffordert, ist, wie wir schon sahen, ein Wort der urkirchlichen Missionssprache ... Die Gottesherrschaft fordert Umkehr und Glauben: diese Doppelmahnung wird ebenfalls in der katechetischen Sprache der Urkirche verwendet und besagt konkret den Eintritt in das Christentum."

durchaus klar herausgestellt.

> "Die Perikope ist ein beispielhaftes Geschehen mit absoluter Konzentration auf das Wesentliche: Das Evangelium Gottes ergeht, Jesus ruft die Gottesherrschaft aus und ruft die ersten Jünger zur Nachfolge. Die ganze Perikope ist ein Bild für das Wirken des erhöhten Herrn in seiner Gemeinde" (178).

Ferner erörtert das Stück, in welchem Verhältnis dieses Evangelium Gottes zu Jesus steht:

> "Der Auferstandene selbst, in dem Gottes Herrschaft bereits angebrochen ist, wird den Gläubigen im Evangelium gegenwärtig, und dies - so will Markus sagen - gilt für alle nachfolgenden Perikopen" (179).

In deutlicher Spannung zum hoheitsvollen Christusbild dieser Aussagen begegnen im selben Stück eine Reihe von Sätzen, die nicht ausgesprochen christologisch sind.[57] Das heißt, sie haben die Person Jesu nicht zum Inhalt der Verkündigung, sondern Gott und seine Herrschaft als das Endgültige und das Ganze für die Zukunft der Schöpfung und der Geschichte. So lauten einige Aussagen in diesem Rahmen:

> "Gottes Herrschaft ist der Inhalt von Jesu Evangelium. Ihr Anbruch steht bevor, sie ist nahegekommen, indem und weil sie von Jesus ausgerufen und proklamiert wird. Mit ihrem Kommen wird sich Gottes Weltregiment auch innerhalb der Geschichte der Menschen sichtbar durchsetzen. Gott wird dann alles in allem sein, die Mächte des Todes, der Krankheit und des Satans werden gebrochen" (178).

Noch auffallender ist der Kommentar über die Vollmacht der Lehre Jesu in der folgenden Katechese. Danach basiert diese Vollmacht der Lehre nicht auf der

---

57) Vgl. K.-H. König, a.a.O. 126-132: Auch König hat in seiner Katechese über die Gottesherrschaft ähnliches vorgetragen. Solche Katechesen bleiben jedoch Einzelleistungen.

Person Jesu direkt, wie in der traditionellen Auffassung, sondern auf dem eschatologischen Ernst der hereinbrechenden Gottesherrschaft, die er als der Gesandte Gottes zu verkündigen hat. Aufgrund dieses Verkündigungsauftrags erhält er die Vollmacht des Wortes, das sich zugleich in Machttaten umzusetzen vermag. So der Kommentar: "Die Lehre wird in den Machttaten illustriert und durch sie in die Tat umgesetzt" (18o).

Hier fällt auf, daß die Begründung für die Vollmacht Jesu - Vollmacht als ein Phänomen, das eigentlich schon dem vorösterlichen Jesus in seinem Erdenleben zuzuweisen ist - nicht mit irgendeinem Titel, etwa weil er der Sohn Gottes ist, geliefert wird. Höfer betont zwar diese Vollmacht als die des Messias in dieser Katechese, jedoch bezieht er sich unmittelbar auf die Predigt vom Reiche Gottes, die zunächst über den Prediger selbst nichts Thematisches und Schemahaftes aussagt. Indirekt impliziert diese Vollmacht, daß Jesu Einmaligkeit gesichert ist, eine Einmaligkeit unter den Menschen, die sie in eine Situation der Krisis versetzt und zum Fragen drängt, wer wohl der sei, in dem die Macht Gottes mit der Endgültigkeit der letzten Stunde durchbricht.

Transparent wird diese Vollmacht auch in der Höferschen Katechese über Mk 2,1-12: "Die Vollmacht des Messias zur Sündenvergebung". Das anmaßende Tun Jesu, Sünden zu vergeben und Sünder aufzunehmen, wird hier folgendermaßen formuliert:

> "Wenn Jesus zu dem Gelähmten spricht, so besagt das: 'Er will ihm ein "Zuhause" in der "Familie Jesu" anweisen.' Jesus bezeugt, daß Gott ihm die Sünden vergibt, denn das Passivum umschreibt Gottes Namen. Das Wort der Vergebung ist der Höhepunkt: 'Die Proklamation des Reiches Gottes durch Jesus schließt die Stunde der Entschuldigung ein. Mit dem Vergebungswort wird dem Kranken der Zugang zum Reiche Gottes zugesprochen'" (182).

In dieser Vergebungsgeschichte hat also die Vollmacht Jesu eine theologische und eschatologische Begründung, die Höfer in seiner katechetischen Darbietung zur Sprache kommen läßt. Es liegt nahe, daß er solche Jesusthemen auswählt, bei welchen die "Verkündigung der Frohbotschaft als Grund allen Handelns an der Spitze"[58] steht: Die Aufnahme der Sünder (Mk 2,13-17)[59], die Berufung des Zöllners Zachäus (Lk 19, 1-1o)[6o].

Im Anschluß an die bibelkritischen Erkenntnisse läßt Höfer die Taten Jesu als machtvolle Zeichen der Gottesherrschaft und der Vollmacht Jesu erscheinen.[61] Dazu benutzt er eine ganze Perikopenreihe mit dem unmittelbaren Ziel, in exemplarischer Lehrweise zu zeigen, "wie in den Wunderheilungen Jesu das Gottesreich in alle Not der Welt bereits einbricht" (189), allerdings mit der komplementären Intention, auch darauf hinzuweisen, "daß das Gottesreich in verhüllter Weise durch die Wirksamkeit des auferstandenen Herrn in der Kirche immer noch im Kommen ist" (189).

An einer anderen Stelle steht: "Die Heilung des Kranken ist ebenfalls Zeichen der Vollmacht Jesu und der Nähe der Gottesherrschaft (Mk 1,29-34). Nicht die persönliche Heilandsliebe steht im Vordergrund, sondern sein Auftrag, mit Wort und Tat Gottes Reich anzukündigen" (181).

---

58) A. Höfer, a.a.O. 183

59) Ebd. 183

6o) Ebd. 185

61) Vgl. K.-H. König, a.a.O. 96: König bietet eine mehr dogmatisierende Katechese zu diesem Thema zugunsten einer Deszendenzchristologie. In Lst. 53: "Jesus verkündet die Frohbotschaft vom Reich Gottes" heißt es: "Jesus verkündet öffentlich, was bereits in Nazareth unbemerkt geschehen war: Gottes Sohn ist Mensch geworden, um die Menschen zu befreien."

Diese kurz zusammengetragenen Aussagen Höfers über Jesu theologisches und eschatologisches Anliegen in seiner Wort- und Tatverkündigung werden durch eine gewisse innere Dynamik charakterisiert. Sie stellen kein abgeschlossenes fertiges Jesusbild dar, sondern lassen ihn mehr oder weniger als einen Menschen, einen Prediger, einen Boten, allerdings als einen singulären Menschen, gelten. Solche Formulierungen werden jedoch im Rahmen der Messiasvorstellung des Handbuches nicht genügend hervorgehoben. Vielmehr sind die beiden Aussagereihen so ineinander verflochten, daß die eigentlichen "Jesus"-Aussagen neben den Bekenntnissen zu Jesu Messianität und Gottessohnschaft keine genügend ausgleichende Durchschlagskraft erhalten. Trotz der ausgesprochenen Intention des Handbuches, Jesu irdischer Wirklichkeit zu begegnen, fehlt es bei Höfer doch an konkreter Wahrnehmung der anthropologischen Komponente in der didaktischen Hinführung zur Christologie.

2.23 Eine Substanzchristologie im Verhältnis zu einer funktionalen Christologie

Eine Durchsicht der Handbücher, die stark an einer Deszendenzchristologie orientiert sind, offenbart auch ein christologisches Modell in der Kategorie einer lehrhaft und metaphysisch festumrissenen, ontologisch definierenden Auffassung der Person Jesu; sie besagt nach der bekannten chalcedonensischen Lehrformel den "einen und denselben Sohn, unseren Herrn Jesus Christus, vollständig der Gottheit und vollständig der Menschheit nach ... unvermischt ... und ungetrennt ..., die beide in einer Person ... zusammenkommen"[62]. Hier ist im Kern die Zwei-Naturen-Lehre gegeben. Man spricht in dieser Hinsicht von einer Substanzchristologie.

Thematisch liegt es nahe, daß man diese Christuslehre, die von der nicäanischen und chalcedonensischen Dogmenentwicklung her geprägt wurde, schon bei der Behandlung der Deszendenzchristologie miteinbezieht; denn die Substanzaussagen gehen in logischer Verknüpfung aus der Inkarnationslehre hervor. Diese weitere Differenzierung wird jedoch bei dieser Untersuchung vorgenommen, um die bestehenden christologischen Vorstellungen der Handbücher deutlicher zu erfassen. In allen bisher aufgeführten Büchern ist die Vorstellung einer Substanzchristologie vorhanden. Es soll nun auf die sachlichen Momente dieses Modells hingewiesen werden.

---

62) H. Hilger, a.a.O. 92f

2.231 "... Gottessohn im metaphysischen Sinne ..."[63]

Das metaphysische Verständnis der Gottessohnschaft Jesu begegnet uns in allen Handbüchern der Primarstufe und zum Teil der Sekundarstufen. Es besteht die Grundtendenz, Jesu Sohneswesen durch eine bewußte Deklaration dieser Wirklichkeit begrifflich und dogmatisch zu sichern, vor allem durch die Unterstreichung der Eigenschaften "wahr", "wirklich", "metaphysisch" und "wesensgleich", wie das bei K.-H. König häufig geschieht. Typische Unterrichtsbeispiele für solche dogmatischen Bestimmungen sind Jesusperikopen, in denen der Titel "Sohn Gottes" auf Jesus übertragen wird oder Gott als der Vater Jesu zur Sprache kommt.

In Königs Lehrstück über die Verkündigung der Geburt Jesu liest man in den Vorüberlegungen für den Katecheten folgendes:

> "Der Begriff 'Sohn Gottes' geht auf alttestamentlichen Sprachgebrauch zurück und meint zunächst den von Gott auserwählten oder bevorzugten Menschen. In diesem Sinne kann der alttestamentliche König oder Prophet 'Sohn Gottes' genannt werden. Indem Lukas jedoch die Empfängnis durch den Heiligen Geist ausdrücklich hervorhebt, weist er auf die wirkliche Gottessohnschaft Jesu hin" (26).

Am deutlichsten bekennt sich das Handbuch zu Jesu metaphysischer Sohnschaft im Lehrstück 5o: "Jesus bleibt im Hause seines Vaters zurück", in dem wiederum inhaltliche Hinweise über Jesu Selbstbewußtsein für den Katecheten vorangestellt werden. Zur Aussage des Zwölfjährigen im Tempel: "Wußtet ihr nicht, daß ich in dem sein muß, was meines Vaters ist?", meint der

---

63) K.-H. König, a.a.O. 1o7

Handbuchautor, Jesus sei sich "bereits zum Zeitpunkt seiner religiösen Mündigkeit seiner Gottessohnschaft bewußt" (72) gewesen. Ferner qualifiziert König den Ausdruck "Sohn Gottes" im lukanischen Sinne durch folgenden Kommentar:

> "Ja, nicht einmal die engere und z.Z. Jesu im Judentum geläufige messianische Deutung dieses Ausdrucks dürfte das Wort Jesu hinreichend interpretieren, sondern es hat bei Lukas bereits jenen exklusiven und auf die metaphysische Gottessohnschaft hinweisenden Sinn, der im Johannesevangelium voll zur Entfaltung kommt, wenn es dort etwa heißt: 'Ich und der Vater sind eins' (Jo 1o,3)" (72).

Konsequent taucht dieselbe Erklärung in einem späteren Zusammenhang wieder auf, nämlich in der Katechese zu Lehrstück 55: "Jesus segnet den Fischfang der Jünger". In diesem Fall warnt der Autor davor, das Vertrauenswort des Petrus "Auf Dein Wort hin ..." als Beweis dafür anzusehen, "daß Petrus bereits zum damaligen historischen Zeitpunkt Jesus als den Messias oder gar als Gottes Sohn im metaphysischen Sinne erkannt ..." (1o7) habe.

Hier versucht König ein wenig zu differenzieren, allerdings mit dem Erfolg, daß er den Hinweis auf Jesu Sohneswesen noch mehr unterstreicht. Diese christologische Auffassung erreicht ihren Höhepunkt im Lehrstück 87 über "Die Auferstehung". Der Kommentar "Für den Katecheten" bietet eine gute exegetische Analyse; der Abschnitt "Betrachtung des Gotteswortes" jedoch enthält einen apologetischen Schwerpunkt: "Jesus beweist durch die Auferstehung, daß er Gottes Sohn ist" (297).[64]

---

64) In bestehender Spannung zu diesem Hoheitsbild Christi läßt sich das Dämmern eines indirekt christologischen Jesusbildes in bestimmten Perikopen des Handbuches feststellen, das einer "menschlicheren" Gestalt des Mannes von Nazareth näher kommt. Einmal geschieht das in den Gleich-

Bemerkenswert ist insgesamt dieses durchhaltende Interesse Königs, die formale Korrektheit der christologischen lehramtlichen Formulierungen im Rahmen der Bibelkatechesen zu vermitteln. Dies zeigt, wie sehr die biblischen Lektionen des Handbuches im Dienste der christologischen Dogmatik stehen, so daß die neutestamentlichen Texte kaum zu ihrem Recht als ursprüngliche Quellen einer Vielfalt von Christuserfahrungen und -aussagen kommen. Ob dieses metaphysische Christusbild für die Kinder und überhaupt für die Menschen von heute angesichts der veränderten Lebens- und Glaubensvoraussetzungen geeignet ist, diese Frage wird vom Autor nicht gestellt.

2.232 "... Jesus, der Christus, wahrer Mensch und wahrer Gott"[65]

Ein zweites gewichtiges Moment im Rahmen eines substantiell oder essential strukturierten Christusbildes zeichnet sich ab in dem Bemühen der Handbücher, Jesu wahre Menschheit und wahre Gottheit herauszustellen. Weniger ausgeprägt läßt sich dieser Zug allerdings in den Büchern der Primarstufe feststellen, mehr dagegen in jenen für die Sekundarstufe. Gerade

---

nisperikopen, wo von den Geheimnissen des Reiches Gottes die Rede ist.
Ferner wird wiederum in den Wunderperikopen eine implizite Christologie transparent. Im Anschluß an F. Mussner betrachtet das Handbuch die Wunder Jesu als Zeichen für die Gottesherrschaft, die anbricht und auf Vollendung hin läuft, und als Kristallisationspunkte der Verheißungen Gottes im Alten Testament, die besagen: noch ist es nicht Erfüllung, aber so wird es tatsächlich sein. Der Schritt von einem Wunderverständnis als Beglaubigung für die Gottheit Jesu zu einer Wunderauffassung, die das Wunder als Zeichen der heilenden Macht des Gottesreiches versteht, scheint hier vollzogen. Die Auferstehung als Beweis für seine göttliche Sohnschaft zu verstehen, ist unvereinbar mit einer derartigen Auffassung.

65) H. Hilger, a.a.O. 1

darin verrät das Handbuch von H. Hilger (1966) ein zähes Interesse, angefangen von der ersten Seite des Buches bis hin zu den Abschlußlektionen über das "Pascha des Herrn". Dieses Werk soll nun nach seinen Aussagen unter diesem Gesichtspunkt befragt werden.

Hilger hält es anscheinend für unumgänglich notwendig, gleich auf der ersten Seite des Handbuches mitzuteilen, warum die neutestamentlichen Schriften so einzigartig sind; im Rahmen seiner Einführung in die literarischen Gattungen der Evangelien schreibt er dazu:

> "Das ist begründet in der Einzigartigkeit Jesu, des Christus, wahrer Mensch und wahrer Gott. Von ihm berichten sie nicht nur, sondern legen im Glauben Zeugnis ab ...
> Das Wort Gottes ist Mensch, ganz Mensch geworden, Lüge, Betrug, Irrtum ausgenommen" (1).

Diese fertige Erklärung über die Momente der Göttlichkeit und Menschlichkeit Jesu Christi ist ein Leitmotiv der Hilgerschen Christologie. Im weiteren Verlauf der Einführung kommentiert Hilger auch die Darstellung der Christusbilder der verschiedenen Evangelisten. Leider bietet er dadurch eine ziemlich einseitige Auslegung, daß er das Schwergewicht der Christusaussagen immer wieder auf denselben Aspekt des "Gottmenschen" verlagert. Er meint mit Recht, daß Markus in seinem Evangelium "Jesus als menschgewordenen Gottessohn, als Erlöser und Messias" (8) gesehen habe. Matthäus seinerseits lasse "die ganze Geschichte des Gottesvolkes, 'von Adam bis Daniel', in das Werk und in die Person des Gottmenschen Christus" (8) münden. Von Johannes komme zu uns erst recht das Bild des Herrn Jesus Christus als des "eingeborenen Sohnes Gottes, der ein ganzer Mensch ward" (9). Auf-

fallend ist diese vereinheitlichende Wiedergabe der Christologie der drei genannten Evangelisten.[66] Hinter diesen Begriffen steht freilich wieder das präzise Verständnis einer Substanzchristologie nach chalcedonensischem Modell. Es liegt nun nahe, daß dieses Verständnis nicht auf die Einführung des Handbuches beschränkt bleibt, sondern auf die folgenden Auslegungen insgesamt übergreift.

"Jesus Christus, das ewige Wort des Vaters" - so überschreibt Hilger die erste Hauptlektion des Handbuches über den Johannesprolog. In der kurzgefaßten Texterklärung zum Wort (Logos) und in den Aussagen über Jesu Relation zum Vater wird das Dogma deutlich:

> "Das Wort war schon im Anfang verschieden von Gottvater, und es war mit ihm vereint. Es ist Person wie der Vater ...
> Es ist ewiger Gott wie der Vater, 'eines Wesens mit dem Vater'" (13).

Diese dogmatische Linie setzt sich in der nächsten Katechese über die Menschwerdung des Sohnes Gottes fort und gipfelt in der Aussage: "Der Sohn Marias ist Sohn des himmlischen Vaters, gezeugt durch die Kraft des Heiligen Geistes. Er ist der Gottmensch" (27). Hier wird deutlich, daß der Verfasser nicht zwischen den Vorstellungen der vier Evangelien unterscheidet. Daraus ergibt sich die Schwierigkeit und Kritik bezüglich der Interpretation der hier betreffenden Texte und überhaupt der anderen folgenden Perikopen.

---

66) Vergleiche die Ausführungen über die christologischen Vorstellungen der vier Evangelien im ersten Teil dieser Arbeit. Ausnahmsweise trifft das Handbuch das spezifische Christusbild des Lukas: "Er schildert gerade in seinen Sondergleichnissen den gütigen Heiland, den Freund der Heiden, der Sünder und der Armen" (9).

In der Katechese über die Geburt Jesu läßt sich der Autor nach Art einer Betrachtung auf ein Vergleichen der "Daseinsweise Gottes mit der menschlichen" ein:

> "Der Sohn Gottes ging aus der Ewigkeit in die Zeit ein. Er entäußerte sich seiner erhabenen Unveränderlichkeit und nahm die Sterblichkeit an. Er entäußerte sich seiner himmlischen Erhabenheit und ging in die Begrenztheit des Irdischen ein.
> Aber der Sohn Gottes hat dabei seine Gottheit nicht aufgegeben. Er ist Gott und Mensch zugleich, deshalb nennen wir ihn den Gottmenschen. Gottheit und Menschheit waren in ihm 'unvermischt und ungetrennt' (Konzil von Chalcedon 451)" (48).

Ähnlich verläuft die Auslegung zu Matth. 4,1-11 von "der dreifachen Versuchung des Messias". Hilger versteht die Versuchung Jesu als eine "geheimnisvolle Offenbarung seiner Gottmenschlichkeit" (92). Weil der Mensch Jesus wahrer Gott ist, scheidet für Hilger die Möglichkeit, diese Versuchung könnte aus Jesu "göttlichem Innern" (92) entspringen, aus. Vielmehr sieht er darin einen satanischen Angriff von außen, der dem Menschsein Jesu allein galt. Die Tatsache, daß diese Versuchung überhaupt im Leben Jesu Raum hat, bezeugt nach Hilger den Ernst von Jesu Menschwerdung. Im folgenden macht der Autor auf dieses Menschsein Jesu direkt aufmerksam:

> "Wir sind in Gefahr, um der Gottheit Jesu willen seine Menschheit zu verkürzen. Beides, seine Gottheit und seine Menschheit, müssen wir mit unserem Glauben umfassen; verstehen können wir die ungeheure Spannung in der Person Jesu Christi nicht" (92).

Die dogmatische Füllung des Begriffs "Sohn Gottes" ist bei Hilger durch diese feine logische Argumentation der Zwei-Naturenlehre, die er bei der Interpretation der Versuchungsperikope einführt, nicht mehr von der Hand zu weisen. Diese Interpretation

findet sich auf Schritt und Tritt im Handbuch wieder, vor allem in den Hauptlektionen[67], deren Texte hier nicht mehr aufgeführt zu werden brauchen.

Ein Blick durch die Perikopen der Hauptlektionen zeigt eine Textauswahl quer durch alle Evangelien. Es sind Texte, die man als stark nachösterliche Bekenntnisse der Gemeinde zum auferstandenen und erhöhten Herrn Jesus Christus einzustufen hat. Diese Perikopen tragen zu einem massiven Hoheitsbild des Gottmenschen Jesus Christus bei, zu einer siegreichen Herrschergestalt, deren Wesen und Würde man in lehrhaften Bestimmungen in den Griff zu bekommen glaubt und deren geheimnisvolle Person man durch eine starre Metaphysik zu durchschauen sich anmaßt. Dieses Bild wird von einem Punkt her greifbar gemacht: von Ostern. Aber dieser Gesichtspunkt ist kein absoluter, sondern ein Pol, wie der exegetische Befund dies zeigt.[68] Den Gegenpol zu einem gottmenschlichen Bild Jesu Christi zu entdecken, das "Gegenbild" zu zeigen, das den ersten Pol in einer Gegenbewegung zu sich hält, dies versucht die Sicht einer funktionalen Christologie zu erreichen. Diese

---

67) "Der Zwölfjährige im Hause seines Vaters" (7o)
"Jesus wird im Jordan getauft" (82)
"Das Zeugnis des Täufers über Jesus" (96)
"Die ersten Jünger Jesu" (1o2)
"Jesus gebietet dem Sturm" (138)
"Der reiche Jüngling" (236)
"Die wunderbare Brotvermehrung" (27o)
"Jesus wandelt auf dem See" (272)
"Das Bekenntnis des Petrus und die Primatverheißung" (289)
"Die Tempelreinigung" (3o9)
"Die Messiasfrage Jesu" (318)
"Jesus offenbart sich am Laubhüttenfest" (329)
"Jesus offenbart sich beim Fest der Tempelweihe" (339)
"Jesu Leidensweissagungen" (372)
"Das hohepriesterliche Gebet Jesu" (4o4)
"Jesus wird von Pilatus zum Kreuzestod verurteilt" (413)
"Gekreuzigt, gestorben und begraben" (423)

68) Vgl. 1.3 der Arbeit

Sicht entspricht in der Tat der Intention der Evangelien, wenn sie den Anspruch Jesu in seinem Reden und Handeln verdeutlichen.[69] Der Jesus der Evangelien verkündet das Reich Gottes, redet von der Güte des Vaters in Gleichnissen, vergibt Sünden, übt die göttliche Barmherzigkeit gegenüber Kranken und Ausgestoßenen und macht dadurch die Verheißung zum Heil wahr. Seine Person wird in den Schriften des Neuen Testamentes mit seinem Heilswerk ganz in einem gesehen und nicht durch Wesensdefinitionen isoliert betrachtet.

Es hieße Hilger verfälschen, wenn man nur die Substanzaussagen über Jesu Person aus seinem Handbuch herauslesen wollte; denn seine Katechesen über die Gleichnisse sind präzise, exegetisch gut belegte Auslegungen über den theologischen und eschatologischen Kern der Verkündigung Jesu. Das hindert uns jedoch nicht, den Ansatz einer funktionalen Christologie an Hand eines neueren Unterrichtswerkes zur Veranschaulichung gegenüberzustellen.

2.233 "Mit der Verkündigung und dem Wirken Jesu ist Gottes Reich nahe gekommen"[7o]

"Das Evangelium Jesu" und "Das Evangelium von Jesus dem Christus" sind zwei schlagwortartige Formeln für einen neuen Denkansatz, den einige Handbücher in der Darstellung ihrer Christologie bringen. W. Trutwin entfaltet sein Konzept im ersten Kapitel seines Lehrbuches "Evangelium Jesu Christi". Mit diesen Stichworten läßt sich feststellen, daß die Problematik des

---

69) Ebd.
7o) W. Trutwin, a.a.O. 14

Jesus von Nazareth, der das Reich Gottes verkündet hat, und des Jesus, des Christus, der nach dem Osterereignis von den Aposteln und Jüngern verkündet wurde, erstmalig in einem derartigen Unterrichtswerk thematisiert wird. In diesem Abschnitt interessieren die Momente eines Jesusbildes, das als Gegenpol zum bisher festgeprägten Hoheitsbild einer Substanzchristologie gilt und wirkt. Gleich zu Anfang muß gesagt werden, daß Trutwins Kommentar und Lektionen zu Markus exegetisch und didaktisch gute Unterrichtshilfe leistet. Die Spannungsstruktur in der Christologie zwischen dem Jesus der Überlieferung und dem Christus des nachösterlichen Glaubens bringt der Autor durch die Beachtung der verschiedenen Aussageebenen des Textes richtig zur Geltung.
Jesus ist der Bringer einer Frohbotschaft vom Heil (Mk 1,15) - so stellt Trutwin ihn zunächst im ersten Abschnitt seines Werkes vor. Die christologische Relevanz dieser Botschaft bringt er nun in seiner Erklärung zum Ausdruck, die Jesu Person und Botschaft ganz und gar als Einheit sieht. Wir zitieren einen Teil dieses Abschnittes, um durch seinen Inhalt und Sprachstil deutlich zu machen, welcher Unterschied sich zwischen dem vorausgegangenen Werk und diesem Kommentar bemerkbar macht.

> "Mit der Verkündigung und dem Wirken Jesu ist Gottes Reich nahe gekommen. Damit ist der Zustand und das Geschehen gemeint, in dem Gott als König herrscht. Gottes Königsherrschaft bringt der Menschheit Frieden, Gerechtigkeit und Segen. - Die Aufforderung zur Umkehr (griech. μετάνοια) ist auf die Gegenwart bezogen. Auch sie ist "frohe" Botschaft.
>
> In Bußruf und Gleichnis, in Forderung und Streitgespräch, aber auch in machtvollen Zeichen entfaltet Jesus das Evangelium. Es ist nicht nur eine flüchtige Nachricht oder Mitteilung, sondern ein wirkmächtiges Wort. Sein Inhalt wird mit seiner Ankündigung gegenwärtig.

> So wird auch im Wort und Wirken Jesu die Botschaft Gottes nicht nur angesagt. Im Evangelium Jesu kommt Gottes Heilshandeln selbst zum Menschen" (14f).

Der ganze Lebensinhalt Jesu also, die Grundrichtung seines Daseins, ist die Konsequenz seines Evangeliums: nämlich Gott und seine nahende Herrschaft. Deshalb predigt Jesus, deshalb ruft er zur Umkehr, wirkt er machtvolle Zeichen, nimmt er Sünder an, deshalb ruft er zur Nachfolge. Die Momente dieses Jesusverständnisses greift Trutwin in seinem knappen Kommentar zum Markusevangelium wieder auf (24-3o). Dabei vermag er, gemäß den historisch-kritischen Erkenntnissen, ein viel differenzierteres Christusbild des Markusevangeliums zu zeichnen, als es in den bisherigen Lehrbüchern möglich war. Zu bemerken ist die christologische Zweipoligkeit in seinen Ausführungen und darüber hinaus die objektivierende und sachliche Sprache, mit der er Markus kommentiert.[71]

Die zweite Hälfte des Lehrbuches enthält eine fortlaufende Auslegung des Markusevangeliums nach dem bekannten markinisch-geographischen Aufbau: Galiläa - Wanderungen in Galiläa und im heidnischen Gebiet - Jerusalem. Hier konkretisiert sich die soeben genannte Zweipoligkeit des markinischen Christusbildes, die Trutwin durch die Herausarbeitung der theologischen Eigenart, der literarischen Form und der historischen Frage bestimmter vielschichtiger Texte (vgl. Gleichnisse und Wunder) zur Sprache bringt. Die Strukturen einer funktionalen Christologie, wie sie Trutwin in seinen Lektionen hervorhebt, werden nun im folgenden exemplarisch aufgegriffen.[72]

---

71) Vgl. ebd. 28f

72) Die knappe Übersicht, die Trutwin den Katechesen des ersten Abschnittes des Markusevangeliums voranstellt, macht eine sachgerechte Aufarbeitung der Erkenntnisse bibelkritischer Forschung offenkundig. Vgl. ebd. 99f.

Der Evangelist Markus überschreibt sein Werk mit dem Titel: "Evangelium von Jesus, dem Christus (Messias) und Sohn Gottes". In seiner Katechese darüber am Anfang des zweiten Hauptteils bietet Trutwin eine Erklärung des Begriffes "Sohn Gottes", der nicht in ontologischen, sondern in funktionalen Kategorien ausgelegt wird. Darin deckt sich die einmalige Wirklichkeit der Person Jesu mit der einmaligen Wirklichkeit seines vermittelnden Tuns für die Menschheit. Trutwin bringt dies zur Sprache, ohne daß er definitorische Sätze über das Wesen der Sohnschaft Jesu macht:

> "Das NT bezieht den Würdetitel 'Sohn Gottes' allein auf Jesus. Darum kennzeichnet er die einzigartige Hoheit Jesu. Gott ist auf unvergleichbare Art sein Vater. Jesus ist hier in einmaliger Weise Gottes Sohn. Das heißt: Was Jesus ist und tut, kommt von Gott. Aus ihm spricht Gott zu uns. Wer ihn hört, hört Gott. In Jesus ist der ferne Gott der Menschheit nahe gekommen" (96).

Daß der ferne Gott der Menschheit nahe gekommen sei, bringt Markus im 1. Kapitel als den eigentlichen Inhalt der Predigt Jesu: das Reich Gottes bricht an. Diese Stelle 1,14-15 entfaltet Trutwin zu einer fundamentalen Katechese, in der er die vier formelhaften Schwerpunkte der Frohbotschaft Jesu aufweist. Die ersten beiden Punkte seien hier zitiert, denn sie demonstrieren in ausgezeichneter Weise die funktionale christologische Sicht des Lehrbuches.

> "a) Mit der Fülle der Zeit ist die Endzeit gemeint, die herbeizuschaffen Gott im Alten Bund versprochen hat, um Welt und Geschichte zu vollenden. Darum ist das Wort Jesu mehr als die Ankündigung irgendeines Termines. Es ist ein Jubelruf. Denn die Zeit des Wartens auf Gottes Verheißungen ist nun zu Ende.

b) Nahe gekommen ist das Reich Gottes. Seine unmittelbare Nähe bzw. Gegenwart ist hier proklamiert. Im Wort und Wirken Jesu ist diese Ankündigung erfüllt. - An dieser Stelle ist nicht gesagt, was Jesus mit 'Reich Gottes' meint. Es entzieht sich jeder Definition. Wer wissen will, was der Begriff meint, muß das ganze Evangelium hören. Jedenfalls ist das Reich Gottes keine irdische Herrschaft. Es bringt von Gott her Frieden und Gerechtigkeit und schenkt dem Menschen, der sich Gottes Forderung beugt, endgültiges Heil" (lol).

In dieser Auslegung bringt Trutwin zum Ausdruck, daß das hereinbrechende Reich Gottes in der Verflechtung von Jesu Person und Wirken seine unmittelbare Realisierung findet. Markus berichtet nämlich in seinem Evangelium die Worte und Taten Jesu, die aus dem Ernst seiner Botschaft erfolgen: Er beruft die ersten Jünger für das Reich Gottes (Mk 1,16-2o), er treibt Dämonen aus, heilt Krankheiten und lehrt mit Vollmacht die Geheimnisse des Gottesreiches. In der Katechese über Jesus, der andere in seine Nachfolge ruft, läßt Trutwin die entscheidenden Merkmale einer evangelischen Berufung hervortreten. Nicht irgendein psychologischer Vorgang oder eine Erkenntnis des Wesens Jesu, sondern allein Jesu direkter Anruf bildet den Mittelpunkt des Berufungsgeschehens. Dieser Ruf ist durch Jesu Person und Botschaft personal qualifiziert und hat unbedingte Konsequenzen (lo2). In der Katechese über die markinische Gleichnissammlung (4,1-34) behandelt Trutwin dann die Wirkung des machtvollen Wortes Jesu (123-128). Es gelingt ihm, in einer übersichtlichen Darbietung eines Textbeispiels die verschiedenen Überlieferungsstränge der Gleichnisse herauszustellen. Die sorgfältige exegetische Arbeit, die Trutwin in dieser Katechese leistet, ist die notwendige Voraussetzung für die Darstellung der theologischen Intention des markinischen

Kapitels. Über die Bedeutung der Gleichnisse schreibt er:

> "Sie bilden einen wichtigen Teil seines Heilswirkens. Im Gleichnis wird das Gottesreich selbst gegenwärtig. Jesu Verkündigung in Gleichnissen und die Nähe des Gottesreiches bilden eine Einheit. Denn mit dem Gleichnis stellt Jesus die Zuhörer vor die Entscheidung für oder gegen das Gottesreich. Sie werden aufgefordert, sich selbst im Gleichnis zu erkennen, den bisherigen Standpunkt zu verlassen und das zu tun, worauf das Gleichnis fordernd zeigt" (118-119).[73]

So könnte man aus den Katechesen Trutwins noch weitere Beispiele aufzeigen, in denen Jesu Funktion und Auftrag mit seiner konkreten Person als Heilbringer zusammenfallen. Der Kommentar dieses Lehrbuches zum Thema "Die Wunder Jesu" (129-142) oder zu den Perikopen über Jesu Auseinandersetzung mit den Pharisäern (152-157) spiegelt diese Momente konsequent und kontinuierlich wider. Wollte man sich unter diesem Gesichtspunkt mit den Lektionen des dritten Abschnittes weiter auseinandersetzen, nämlich über die Zuspitzung der Lage Jesu in Jerusalem, seinen Tod und seine Auferstehung, dann würde das sehr weit führen und den Rahmen dieses Teils sprengen. Die vorgebrachten Illustrationen einer funktionalen Christologie genügen, um den Stil eines neuen Denkansatzes bei Trutwin deutlich zu machen.

---

73) Vgl. dazu meine Ausführungen in 1.32

2.24 Eine Einheitschristologie (Gottmenschchristologie) im Verhältnis zur Vielfalt der Christusbilder im Neuen Testament

Dieser vierte Aspekt der Analyse von Handbüchern setzt unsere allgemeine Untersuchung der Schwerpunkte christologischer Aussagen in den Unterrichtswerken fort. Die Vermutung, die der Arbeit zugrunde lag, daß nur eine sehr begrenzte Zahl von Christusbildern in den biblischen Handbüchern für die Schule zur Sprache kommt, hat sich in den vorausgegangenen inhaltlichen Beschreibungen der Bücher als richtig erwiesen. Dies betrifft wiederum die Handbücher für den Primar- und Sekundarbereich bis zum Ende der sechziger Jahre. Eine vereinheitlichende titulare Christologie, deren Deutung einen Übergriff zu einer metaphysisch und substantiell verstandenen Gottessohnschaft Jesu darstellt, prägt diese Handbücher. Charakteristisch sind die Christusbilder, die durch die Würdenamen "Messias", "Menschensohn", "Herr", "Heiland", "Davidssohn" und "Gottesknecht" benannt, aber mangelhaft thematisiert und entfaltet werden. Diese formalen Hoheitstitel verschmelzen inhaltlich mit der Sohneschristologie bzw. Gottmenschchristologie, ohne daß die Autoren eine genügende traditionsgeschichtliche Klärung und Eigenwertung dieser Prädikate bringen; diese einheitliche Tendenz kann man als Charakteristikum der Jesusdarstellungen bezeichnen. So ist zunächst der Ausdruck "Einheitschristologie" in diesem Abschnitt zu verstehen.

In der Fachsprache der Dogmatik gilt andererseits der Ausdruck "Einheitschristologie" im Bereich der Gottmenschlehre als terminus technicus für die "Union" der göttlichen und menschlichen Naturen in

Jesus Christus. Auch diese Bedeutung wird in diesem Teil der Arbeit berücksichtigt, denn die Zwei-Naturen-Lehre über die Person Jesu Christi stützt sich grundsätzlich auf die Sohnesaussagen der Schrift.[74]

Eine nivellierende Tendenz in der Darstellung der Gestalt Jesu demonstrieren uns die Bücher von Quadflieg, Weber und König für die Grundschule, nicht weniger aber auch die Bücher von Leitheiser und Hilger für die Hauptschule. Das Bild des auferstandenen Herrn, der sich durch das Osterereignis ohne Zweifel als der Sohn Gottes in Macht und Herrlichkeit ausweist, erscheint in den meisten Katechesen als dominant. Deshalb verfahren die Autoren in diesen Lehrstücken minimal differenzierend, wenn sie die Würdeprädikate für Jesus Christus verwenden. Die übrigen Hoheitstitel werden so in das eine Bild des Gottessohnes hineinverflochten, daß sie im Grunde still und anspruchslos an der Bedeutung der dogmatisch-metaphysisch verstandenen Gottessohnschaft Jesu teilnehmen. Es läßt sich weiterhin feststellen, daß die Begriffe "Messias", "Gottesknecht", "Davidssohn" oder "Herr" ihren endgültigen und vollen Gehalt erst im Lichte der Ausgangsposition bekommen, daß Jesus wahrer Gott und wahrer Mensch ist.

Das Neue Testament jedoch ist das lebendige Zeugnis der ersten Christen von ihrer Glaubenserfahrung mit dem konkreten geschichtlichen Menschen Jesus Christus. Die biblische Forschung hat, gerade was die Christologie betrifft, die Vielgestaltigkeit dieser Glaubenserfahrung herausgestellt. Diese Vielgestaltigkeit läßt sich aber kaum in statischen Kategorien

---

74) Vgl. 1.43 der Arbeit

erfassen. Es hieße, den biblischen Befund verfälschen, wollte man das Christusverständnis im Unterricht in eine bestimmte Richtung der dogmatischen Entwicklung drängen.[75] Die älteren Handbücher jedoch, um die es sich hier handelt, haben sich deutlich in solche statische Bahnen lenken lassen. Dadurch verlieren sie die Möglichkeit aus den Augen, die anderen Christusbilder aus einer rein formalen Begrifflichkeit zu einer effektiven katechetischen Darstellung herauszuarbeiten; dies wäre möglich in dem Wissen, daß jedes andere Christusbild genau so wertvoll ist wie das Bild des Sohnes Gottes und des Gottmenschen und für die damaligen Christen ebenso existentiell Ausdruck und Vollzug des lebendigen Glaubens war.

Hier ist es wiederum angebracht und interessant, die neueren Bücher auf diesen Punkt hin zu befragen und diesbezüglich Entwicklungslinien in der christologischen Darbietung der Handbücher zu verfolgen; das soll nun exemplarisch im folgenden Abschnitt geschehen.

---

75) Vgl. 1.4 - 1.6

2.241 "Eines ist wichtig und darf nicht übersehen werden: das Wachsen der Christuserkenntnis"[76]

Eine Untersuchung der christologischen Entwicklungslinien im Unterricht unter diesem Gesichtspunkt läßt sich sehr lohnend an Hand des Lehrbuches von Läpple und Bauer, "Christus die Wahrheit", durchführen. Im Kommentar zur Entstehung der neutestamentlichen Schriften (114) begegnet der Satz: "Eines ist wichtig und darf nicht übersehen werden: das Wachsen der Christuserkenntnis." Tatsächlich gründet auf dieser Aussage bei Läpple und Bauer der inhaltliche Neuaufbau der neutestamentlichen Perikopen.[77]

Am inhaltlichen Aufbau dieses Lehrbuches ist folgendes allgemein zu beobachten: Läpple und Bauer beginnen mit dem Kernfaktum des Kreuzestodes Jesu und spannen den Bogen über die Auferstehung und irdische Wirksamkeit Jesu bis zum Geheimnis seiner Präexistenz und seines Gottmenschentums. Die großen Abschnitte tragen die Überschriften:

"Der Skandal des Kreuzes" (128-144)
"Die Verkündigung der Auferstehung, Erhöhung und Geistsendung" (145-156)
"Die Botschaft Jesu" (157-164)
"Die Verkündigung der Machttaten Jesu" (165-172)
"Das Geheimnis der Herkunft Jesu Christi" (173-193)

Setzt man sich eingehender mit diesen Abschnitten auseinander, so zeigt sich, daß das Lehrbuch eine sachgerechte Vielfalt von Christologien darstellt; man kann darin von einer Christologie der Passionsgeschichte, der Erhöhung, des Jesus von Nazareth, der

---

76) Vgl. Läpple/Bauer, a.a.O. 114

77) Vgl. 1.4 der Arbeit

Kindheitsgeschichte, der Wunder und des Gottmenschentums sprechen. Die Anordnung dieser christologischen Themen spiegelt in etwa den Verlauf des Christologisierungsprozesses der frühen Jahrhunderte wider, der mit dem Kerygma von Tod und Auferstehung Jesu seinen Anfang nahm, auf die irdischen Gegebenheiten des Jesus von Nazareth aufgrund von neuen Fragen und Situationen zurückgriff und bis zu den Ursprüngen des Gottmenschen Jesus Christus vorstieß.[78] In diesem Prozeß des Wachstums christologischer Erkenntnis greift das Lehrbuch die verschiedenen Traditionen und Formen der urchristlichen Verkündigung auf, die im Laufe der Zeit sich herauskristallisierten und später ihren Weg in die Redaktionsarbeit der Evangelien fanden. Diese Überlieferungsstücke sind:

> "Glaubensformel über den Heilstod und die Auferstehung Jesu Christi (Leidensgeschichte);
>
> Zusammenstellung alttestamentlicher Texte, aus denen hervorgeht, daß Jesus von Nazareth der verheißene Messias ist (unter der feststehenden Formel: 'damit das Wort der Schrift in Erfüllung gehe');
>
> Sammlung einprägsamer und für das Leben der urchristlichen Gemeinden bedeutsamer Einzelworte Jesu (Spruchtradition);
>
> Sammelschrift der Gleichnisse Jesu, vielleicht schon nach bestimmten Gesichtspunkten geordnet;
>
> Redequelle (Q), in der Lehrstücke, Streit- und Schulgespräche Jesu aufbewahrt wurden;
>
> Berichte über Wunder Jesu" (114).

Es wird hier deutlich, daß der angebotene Informationsstand dieses Buches die Möglichkeit bietet, die Vielfalt der Christologien im Neuen Testament didaktisch fruchtbar aufzuschlüsseln.

---

78) Vgl. Läpple/Bauer, a.a.O. 128

Die Christologie der Leidensgeschichte, wie sie Läpple und Bauer in ihrem Buch darstellen, soll hier einer genaueren Analyse unterzogen werden. Diese Christologie entfaltet sich - wie gesagt - aus dem geschichtlichen Kernfaktum des Kreuzestodes Jesu und dem Glauben an seine Auferstehung. In der Darbietung gehen die Autoren von der damaligen Situation des apostolischen Kreises aus, der sich mit der Frage herumquälte: "Ist der gekreuzigte Jesus von Nazareth wirklich der Christus und Erlöser der Menschen?" (128) Die Hinführung zu diesem katechetischen Abschnitt des Buches lautet:

> "Der Skandal des Kreuzes (scandalum crucis) war zu offenkundig und zu stadtbekannt, als daß er mit Schweigen übergangen werden konnte. Leiden und Sterben Jesu mußten daher zwangsläufig in den Mittelpunkt der apostolischen Predigt rücken; denn so lange auf diese Frage keine überzeugende Antwort gegeben werden konnte, war jede andere Verkündigung über Jesus vergeblich. Das Ärgernis des Kreuzes wurde in der Predigt der Apostel ausgeräumt durch die Bezeugung der Auferstehung des Gekreuzigten" (128).

Das Christusbild - so kommentiert das Lehrbuch weiter -, das damals aus dieser Verkündigung hervorgegangen ist und in den Passionsgeschichten der vier Evangelien seinen Niederschlag gefunden hat, variiert von Bericht zu Bericht, da diese Berichte selber "in der nachösterlichen Deutung und Aktualisierung zunächst verkündigt und dann erst aufgezeichnet wurden" (128). Man darf demnach mit Recht von vier Christusbildern sprechen: nach Matthäus, Markus, Lukas und Johannes. In dem Lehrbuch kommen die Züge dieser vier Bilder zum Vorschein einerseits durch gute Textvergleiche (vgl. 133-136), andererseits durch das Nebeneinanderstellen der verschiedenen

theologischen Gesichtspunkte der Evangelisten, unter denen sie von Jesus geredet und geschrieben haben.[79]

Die Katechesen dieses Themenkomplexes schließen folgende Punkte ein: 1) das letzte Abendmahl, 2) die Ereignisse am Ölberg, 3) den Prozeß Jesu und 4) Kreuzigung und Tod Jesu. Der anschließende Textvergleich zum Thema "Ereignisse am Ölberg" zeigt besonders deutlich, wie geschickt Läpple und Bauer den Fortschritt des Glaubens an Jesus Christus herausstellen. Dieses Wachsen im Glauben setzt eine Entwicklungsetappe voraus; er impliziert aber vor allem verschiedene christologische Vorstellungen, wobei die Frage stets revidiert und wieder vertieft wird, wer denn dieser Gekreuzigte sei. Die Katechese dieser Perikope kommt aufgrund der Textarbeit zu folgendem Schluß:

> "Wie kaum ein anderer Text eignet sich der Gethsemane-Bericht für eine Erschließung des inneren geistlichen Fortschritts, der sich im Glauben der urchristlichen Gemeinden vollzogen hat. Die Textunterschiede wurzeln in einem sich vertiefenden Christusverständnis der urchristlichen Verkündigung" (136).

Aus dem lukanischen Bericht z.B., der die Todesangst Jesu mehr als die anderen Evangelisten hervorhebt, entsteht ein ganz menschliches Bild Jesu als leidensfähiger Messias. Bei Matthäus und Markus tritt eher Christus als Herr des Geschehens auf, gekennzeichnet durch sein wunderbares Vorherwissen der kommenden 'Stunde'. Auch Johannes unterstreicht die Allwissenheit Jesu, den gottgewollten Erlösungsweg genau zu kennen und ihn gehorsam zu gehen. Zuletzt

---

79) Vgl. ebd. 143

erscheinen in allen Berichten, bei Markus allerdings in verhüllender Weise, die Züge des Gottmenschen Jesus Christus durch die Betonung seines Vorherwissens und seiner Allmacht. Diese Züge werden jedoch nur geschildert, "nicht aber in theologischen Begriffen eingefangen" (136).

Einen zweiten Textvergleich stellen Läpple und Bauer in der Katechese über die "sieben Worte Jesu" am Kreuz an, und zwar mit demselben Ergebnis wie bei der Analyse der Ereignisse am Ölberg: "Ähnlich wie der Ölbergbericht machen die 'sieben Worte Jesu' Etappen eines wachsenden, gereiften und kritischen Christusverständnisses in der urchristlichen Zeit sichtbar" (143).

Als Zusammenfassung dieses ganzen Themenkomplexes stellt das Handbuch die "vier Auffassungen vom Gekreuzigten" in der Verkündigung der Evangelisten nebeneinander dar; wir tragen sie hier auszugsweise vor.

> "Im Markus-Evangelium ist das Bild Jesu Christi, wenn man so sagen kann, noch im Anfangsstadium der urchristlichen Glaubenserkenntnis. Hart und unverbunden stehen Aussagen über die menschliche und göttliche Natur Jesu Christi nebeneinander ... Das 'Messiasgeheimnis' ist und bleibt verhüllt ...
>
> Im Matthäus-Evangelium wird Jesus von Nazareth durch eine Häufung alttestamentlicher Schriftzitate als der verheißene Messias herausgestellt ... Viel deutlicher als im Markus-Evangelium wird bei Matthäus betont, daß Jesus Herr des Geschehens ist ... Er geht mit einem klaren Vorherwissen seinem Tod entgegen ...
>
> Im Lukas-Evangelium sind die gütigen Züge des Gottmenschen (Lk 23,34.43) liebevoll nachgezeichnet ... Im Sterben erweist sich Jesus als der künftig in seiner Kirche weiterlebende und weiterwirkende Herr (Kyrios).

> Im Johannes-Evangelium ist das Christusbild überstrahlt von der Herrlichkeit des Auferstandenen ... Der vorösterliche Jesus trägt daher die sieghaften Züge des nachösterlichen Christus ... Die Kreuzigung ist die Inthronisation des Retters und Weltherrschers ..." (143).

Erstmalig verarbeitet ein Handbuch bzw. Lehrbuch diese Differenzierungen im Christusbild innerhalb eines Traditionsstückes für die Katechese. Durch die sachgemäße Beschäftigung mit dem Text und durch die erklärenden Hinweise der Autoren ist die Differenzierung so weit gediehen, daß das Faktum des Christologisierungsprozesses zumindest angesprochen wird. Der Reichtum der christologischen Vorstellungen, die dadurch zur Sprache kommen, wird wahrgenommen und didaktisch aufgegriffen.

2.242 "Wer ist Jesus von Nazareth? ... Was war und ist er mehr?"[8o]

Das Handbuch von Beck und Miller zur Auswahlbibel "Reich Gottes" soll hier noch unter demselben Untersuchungsaspekt einbezogen werden. Es steht auf dem gleichen Informationsniveau wie das Lehrbuch von Läpple und Bauer. Streng nach dem Format eines Schulbibelkommentars verfaßt, bringt es in schärferen Konturen als bei ähnlichen Werken die inhaltlichen und didaktischen Probleme der letzten Jahre im Bereich der Christologie zum Ausdruck. Charakteristisch für die Behandlung der Jesusproblematik in dieser Periode ist die Frage nach dem geschichtlichen Menschen Jesus und seiner Relevanz für den neutestamentlichen Christusglauben. Dieses Fragen neuen Stils

---

8o) Beck/Miller, a.a.O. 21

hat von selbst zu einer neuen didaktischen Ausgangsposition geführt. Sie fordert die wissenschaftliche Erarbeitung der Jesusthematik anhand der Texte selbst auf logische Weise, daß die ganze geschichtliche Erscheinung Jesu in den Zeugnissen der Schrift von einer Einmaligkeit gestempelt ist, welche die Frage immer vorwärts treibt: "Was war und ist er mehr?" Die Einführung Becks und Millers zu dieser Einstiegsfrage spiegelt die zwangsläufige Zweipoligkeit des Christusbildes wider, die uns bereits in den Katechesen der anderen Bücher begegnete:

> "Wer ist Jesus von Nazareth? Müssen wir diese Frage stellen? Kennen wir die Antwort nicht allzugenau: 'Wahrer Gott vom wahren Gott, gezeugt, nicht geschaffen ...'? Die Kirche Christi hat das Geheimnis seiner Person im Dogma definiert, sie feiert ihn im Kult. Das Konzil von Chalcedon (451) grenzt ab: 'Er ist wahrer Gott und wahrer Mensch zugleich ...' Doch bald nach diesem Konzil setzt sich eine vielschichtige Entwicklung durch, die wir in diesem Zusammenhang nicht einmal skizzieren können. Sie hat ihre Folgen bis heute. Die Akzente der Konzilsaussage verschieben sich immer mehr. Die Theologie und in ihrer Folge der gelebte Glaube konzentrieren sich mehr und mehr auf das Göttliche an Jesus. Er wird zur 'Ikone', zum heiligen Bild. Damit ist der Blick auf den Menschen Jesus von Nazareth verstellt. Wir müssen daher die Mühe auf uns nehmen, durch die Evangelien hindurch wieder dem zu begegnen, in dem Gott wort- und tathaft unter den Menschen erschienen ist" (21).

Überblickt man nun eine begrenzte Anzahl von Katechesen aus dem großen Themenkomplex des Handbuches, so zeichnen sich in den kurzen, jedoch präzisen exegetischen Kommentaren mehrere Ebenen christologischer Aussagen bzw. verschiedener Christusbilder ab.[81]

---

81) Dieser Bibelkommentar von Beck/Miller enthält folgende großen Themenkomplexe:
1. Das Wort ist Fleisch geworden.
2. Eine Stimme ruft in der Wüste: bereitet den Weg des Herrn.

Hinzu kommt noch eine bemerkenswert reflektierende und differenzierende Sprache, die zwingend zeigt, daß die Dogmatisierung der Bibeltexte in früheren Kommentaren ziemlich überwunden ist. Wie die inhaltlichen Strukturen und sprachlichen Formulierungen im Interesse der Wissenschaft zunehmend präzisiert werden, läßt sich deutlich in der eröffnenden Katechese über den Johannesprolog zeigen, der diesmal die Überschrift trägt: "Er hat unter uns gewohnt." Beck und Miller schlüsseln die Logoschristologie folgendermaßen auf:

> "Das Wort und die Welt. Das Wort ist Fleisch geworden; die Zusammenstellung der beiden Worte ist für die Kreise, gegen die der Evangelist Stellung nimmt, schockierend. Man könnte auch abschwächend sagen: wirklicher Mensch geworden. Er hat mit uns gelebt. Wir haben ihn gesehen, wir haben gesehen, daß Gott mit ihm war; daß er die Werke Gottes getan hat; daß Gott ihm Vollmacht gegeben und ihn nach seinem Tod verherrlicht hat" (53).

In dieser Katechese vollzieht sich eine Umkehr in der Rangordnung von bestimmten Jesusaussagen. Christologische Ansätze nämlich, die früher eine vordergründige, primäre Stellung im Interesse der Autoren inne hatten, hören auf, zum thematischen Inhalt der Katechese zu gehören. Andere Christusbilder, die damals nur implizit mit eingeschlossen waren, rücken an die erste Stelle und verschieben so grundsätzlich die christologischen Akzente. Während Leitheisers Kommentar zum Johannesprolog z.B. feine Unterschiede

---

3. Nahegekommen ist das Reich Gottes.
4. Er lehrt wie einer, der Vollmacht hat.
5. Blinde sehen, Lahme gehen, Tote stehen auf.
6. Er enthüllte ihnen die Geheimnisse des Reiches Gottes.
7. Die Seinen nahmen ihn nicht auf.

zwischen Wesen und Natur des Logos herausarbeitet, lenken Beck und Miller den Blick auf die rettende Beziehung des Logos zu Mensch und Welt. Von einer Beschäftigung mit dem Präexistenzgedanken geht die katechetische Entwicklung eindeutig zu einer funktionalen "Retter"-Christologie über.

Ausführungen über die Sohnschaft Jesu als Thema fehlen hier völlig, und dies zugunsten des Bildes vom Menschen Jesus als dem Ort des göttlichen Heilshandelns.

Ähnliche Entwicklungslinien lassen sich im großen Komplex der Täufer-Jesus-Perikopen weiterverfolgen. Die Katechese über die Taufe Jesu ist für den Vergleich mit den früher erarbeiteten Katechesen recht ergiebig. Das Stichwort "Sohn Gottes", dessen Darstellung hier am meisten interessiert wegen der vorausgegangenen Analysen, in welchem Sinne dieser Titel gebraucht wurde, hat seine metaphysisch-definitorischen Züge verloren und rückt inhaltlich mehr in die Nähe einer vorsichtig und offen dargestellten Adoptionschristologie. Dazu ein Beispiel:

> "Solange Jesus selber lehrte und wirkte, war verborgen, wer er eigentlich ist; erst nach der Auferweckung, nach Ostern und Pfingsten wurde das von Gott her offenkundig. Daher weiß der Christ, wer Jesus ist, und von daher nehmen die Evangelien ihre Sicherheit in der Deutung der Taufe Jesu: Gott, der Gott Israels, bekennt sich zu Jesus, und darum ist alles, was Jesus tut und lehrt, Botschaft dieses Gottes. Die Gemeinde glaubt und bekennt nichts anderes von ihm, als was auch Gott von ihm bekannt hat. Darum wählten die Evangelisten ein alttestamentliches Zitat, das zugleich dem Glaubensbekenntnis der Gemeinde entspricht, um zu formulieren, wer Jesus ist: Er ist der geliebte Sohn, an dem der Vater Wohlgefallen hat" (1o7).[82]

---

82) Ähnlich verhält es sich mit der folgenden Deutung, ebd. 1o8: "Nicht Jesus selber hat sich zum

Diese Kernsätze der Lektion sprechen für das klare Interesse des Handbuches an einer aufsteigenden Christologie. Wichtig ist zunächst nicht, was Jesus Christus seiner Natur und seinem Wesen nach ist, sondern das, was Gott aus dem Menschen Jesus gemacht hat: Gott hat ihn mit seinem Geist erfüllt und Jesu Sohnschaft proklamiert. Der Titel drückt das Glaubensbekenntnis der Gemeinde aus.

Die Katechese über die Heilung eines Besessenen aus dem folgenden Themenkomplex: "Nahegekommen ist das Reich Gottes" stellt zweifellos eine implizite Christologie des Jesus von Nazareth dar; Jesu Wirken und Verhalten stehen im Mittelpunkt, wie folgendes zeigt:

> "3. Daß Jesus Kranke geheilt und Dämonen ausgetrieben hat, gehört zu den Zügen seines Wirkens, die historisch sicher verbürgt sind ... Auch wenn wir nie werden beweisen können, daß Jesus gerade diesen Besessenen geheilt hat, erfahren wir hier doch, wie er wirkte und wie die Beteiligten reagierten. Der Kranke spielt dabei eine untergeordnete Rolle" (127).
>
> "Jesus teilt die Auffassung seiner Zeit über die Ursachen dieser Krankheiten. Doch in den Heilungen zeigt er die Nähe des Reiches Gottes, in dem die entstellte Menschlichkeit wiederhergestellt wird" (128).

Die eschatologische Begründung, die das Handbuch für die Dämonenaustreibungen Jesu im Kontext seines Wirkens bietet, illustriert die indirekte Christusdarstellung in diesem Stück; ferner wird auch die sachgemäße Verwendung der Erkenntnisse moderner Exegese deutlich.

> Messias gemacht; er hat sich kein falsches Recht angemaßt. Gott selber hat ihn dazu gemacht. Jesus hat den Geist Gottes und die Bestätigung Gottes, darum tut er die Taten Gottes und lehrt den Willen Gottes."

Der nächste Themenkomplex des Handbuches stellt Jesus als den Lehrer einer neuen Ordnung vor Augen. Dieses Bild wird anhand von Katechesen entfaltet, welche die Fundamentalthemen seiner Verkündigung enthalten: das Reich Gottes, die Bußpredigt, die Seligpreisungen, der Ruf zur Nachfolge und die Gottesverkündigung. An dieser Stelle soll der Kommentar zur Gottesverkündigung Jesu vorgestellt werden, um zu zeigen, wie das Handbuch die Elemente dieses Gottesbildes Jesu unter den Perspektiven seiner Lehrtätigkeit zusammenfaßt:

> "Der Gott, den Jesus Abba, Vater, nennt, ist anders als der Gott, dem die Pharisäer durch ihren peinlichen Gehorsam dienen. Er fordert nichts für sich oder für diejenigen, die für ihn eintreten. Er fordert keine Abgaben, keine Sonderrechte, aber er fordert alles für den Menschen. Und zwar in erster Linie für den benachteiligten, den ausgestoßenen, den entrechteten Menschen. Gottes Sache steht in Jesu Verkündigung nicht erst dann auf dem Spiel, wenn etwa ein Glaubenssatz oder ein liturgischer Brauch angegriffen wird, sondern schon dann, wenn ein einzelner Mensch seiner Rechte beraubt ist, keinen findet, der für ihn eintritt. Jesus kündet den kommenden Gott ... Gott kommt, das heißt: Ich kann ihm hier und in dieser Welt begegnen" (154).

Das Bild Christi als des Lehrers, das die Autoren hier in den Vordergrund rücken, ist eine spezifische Perspektive matthäischer Christologie.[83] Sie gilt wiederum als ein relevanter Aspekt der im Handbuch dargestellten impliziten Christologie. In diesem Abschnitt über den "nahen Gott" kommt besonders der Vollmachtsanspruch des Menschen Jesus durch seine unableitbare Lehrautorität zu Wort.

---

83) Vgl. 1.53 der Arbeit

Eine weitere, allen Evangelien gemeinsame Perspektive, die aus der Darstellung des Anspruches Jesu in dem Kommentar von Beck und Miller hervorgeht, öffnet sich im Bild des Wundertäters von Nazareth. Der große Themenkomplex: "Blinde sehen, Lahme gehen, Tote stehen auf", versucht zunächst, den Sinn der Wunder in neutestamentlicher Zeit klarzumachen, und unterstreicht vor allem folgendes Faktum: "Für den Menschen neutestamentlicher Zeit war das Wunder keine schockierende Anforderung an seinen Glauben" (197); denn Wunder und Wundertäter hat es häufig gegeben; man ging mit ihnen selbstverständlich um. In diesem Rahmen des Wunderverständnisses erscheint Jesus als Wundertäter ziemlich harmlos. Das Handbuch konstatiert jedoch bei diesem Auftreten des Wundertäters Jesus ein völlig neues herausforderndes Moment:

> "Nicht seine Wundertaten wirken schockierend, sondern der Anspruch, den er damit verbindet: Sünden zu vergeben in der Vollmacht Gottes, um des Menschen willen das Gesetz außer Kraft zu setzen. Nicht, daß Jesus Kranke heilt, ist der Stein des Anstoßes, sondern daß er es am Sabbat tut ...
> Die Gegner Jesu bestreiten seine Wundermacht nicht, für sie ist die Frage: In welcher Vollmacht tut er dies, in der Gottes oder Satans ... Der Wundertäter Jesus ist für die Religionsbehörde und die Theologen seiner Zeit vielleicht unbequem, wie alles, was sich nicht einordnen läßt, doch er ist nichts Besonderes. Der Skandal, die 'Gotteslästerung', deretwegen sie ihn verurteilen, liegt in seinem Anspruch" (197-198).

Das Handbuch distanziert sich ganz deutlich von einem Wunderverständnis als Beweis für die Gottessohnschaft Jesu.[84] Um so mehr läßt diese Katechese die Gestalt des Mannes von Nazareth in seinem wundertätigen Verhalten zur Geltung kommen und provoziert zum

---

84) Vgl. Beck/Miller, a.a.O. 198

weiteren Fragen, wer dieser Jesus ist. Durch diese implizite Christologie enthält das Handbuch viele Zugänge zu Jesus, die zu weiteren hochentwickelten Christusmodellen führen.

Der letzte Themenkomplex des Handbuches behandelt die "Krise um Jesus", die eine überraschend neue christologische Perspektive bringt. Speziell handelt es sich hier um die "Streitgespräche" Jesu mit seinen Gegnern, jedoch nicht nach dem synoptischen, sondern nach dem johanneischen Schema. Die Christologie der "Streitgespräche" johanneischer Prägung wird anhand folgender typischer Kampfszenen und Selbstzeugnisse Jesu herausgestellt (316-344):

1. Heilung am Teich Bethesda
2. Auf dem Laubhüttenfest
3. Die Ehebrecherin
4. Selbstzeugnis Jesu am Laubhüttenfest
5. Streitreden mit den Juden: "Ehe Abraham ward, bin ich"
6. Der Blindgeborene
7. Vorwurf der Lästerungen

Das Handbuch deutet das Bild Jesu in diesen Perikopen als eine Neureflexion der Christusverkündigung und des Christusglaubens aus einer vorgefundenen urchristlichen Vorstellung. Es stellt die Gestalt des Offenbarers und Messias nie für sich isoliert betrachtet dar, sondern ausdrücklich in Beziehung zum Erlösungsauftrag Jesu Christi. Dies ist ein Kernpunkt einer funktionalen Sicht christologischen Darstellens.

Abschließend kann man sagen, daß die Durchsicht dieser Katechesen des Handbuches zu einer wichtigen Feststellung geführt hat: der Wandel in der Darstellung der Christologie auf dem Gebiet der Exegese hat

sich in diesem katechetischen Werk bereits erheblich durchgesetzt.[85] Die Ansätze zu einer offenen und vielfältigen Darbietung der Jesusvorstellungen sind hier von besonderer didaktischer Bedeutung. Beck und Miller haben hervorragende Ergebnisse bei der katechetischen Erarbeitung der biblisch-christologischen Texte erzielt.

2.25 Zusammenfassung der Ergebnisse

Die bisher vorgelegte Untersuchung galt den Jesusaussagen der bibelkatechetischen Handbücher einer ausgesprochen materialkerygmatischen Epoche. Das Material ist aus der Zeit zwischen 1960 - 1970 ausgewählt worden. Die Arbeit zielte darauf hin, einmal den kritischen Vergleich des christologischen Standes dieser Handbücher mit dem Stand der Bibelwissenschaft durchzuführen, zum anderen Entwicklungslinien in der inhaltlichen Verarbeitung der Jesusaussagen in diesen Büchern aufzuweisen. Es hat sich gezeigt, daß man anhand des Materials aus diesem Jahrzehnt sowohl die festgefahrenen als auch die sich wandelnden Perspektiven einer bibelkatechetischen Christologie veranschaulichen kann.

Ein allgemeines Merkmal der biblischen Religionsbücher vom Typus "Verkündigung" oder "Materialkerygmatik" ist das Übergewicht des theologischen Elements. Dadurch wird vielfach das pädagogische Moment in seiner Bedeutung nicht voll entfaltet. Aus dieser

---

85) Vgl. 1.6 der Arbeit

Einsicht wurde die vorausgegangene Analyse der Handbücher unter inhaltlichen Gesichtspunkten durchgeführt. Es folgt nun eine Zusammenfassung der Ergebnisse.

Die titulare Christologie und Jesus von Nazareth.

Der gesamte Überblick der Handbücher der Primarstufe und der Sekundarstufe I-II bis zur Mitte der sechziger Jahre stellt die Haupttendenz zu einer titularen Christologie hin deutlich heraus. In den drei untersuchten Werken des Primarbereiches wird sie zu einem maximalen Grad betrieben. Christologische Inhalte, die durch die Würdeprädikate "Heiland", "Gottessohn", "Messias", "Herr" und "König" gedeckt sind, besetzen das christologische Feld und genießen einen selbstverständlichen zentralen Stellenwert, der einem anderen Gesichtspunkt keinen Raum mehr läßt, wie etwa dem Anspruch der Botschaft des Menschen Jesus in seinem Auftreten und Leben.

Was die Behandlung der Würdeprädikate in den Handbüchern selber betrifft, so geschieht sie unmittelbar, unvermittelt und ungenügend geklärt, ungeachtet der Tatsache, daß die exegetische Forschung schon einen riesigen hermeneutischen Apparat dafür aufgebaut hat, um den Zugang zum Verständnis der Begriffe einer anderen Welt und eines anderen Zeitraumes zu gewähren. In der Tat bietet die Anwendung der verschiedenen Namen für Jesus in diesen Büchern sehr wenig Chancen, bei den Kindern ein tieferes fragendes Interesse dafür zu wecken, wer eigentlich Jesus ist und was er mit Gott und mit den Menschen will. Diese Namen werden in den Handbüchern einfach genannt, z.B. daß dieser Jesus der "Gottessohn" oder

der "Heiland" ist, ohne daß man durch ein Wort und eine Tat von ihm erfährt, was Jesus an Einmaligkeit und Tiefe besitzt, die ihn für die Wirklichkeit des Titels "Gottessohn" offen machen. Ob diese Titel für die Primarstufe sinngefüllt vermittelt werden, hängt davon ab, welche christlichen Vorverständnisse oder Mißverständnisse die Kinder schon in den Religionsunterricht mitbringen. Man muß jedoch bedenken, daß man bei einem Umgang mit biblischen Begriffen, die Höhepunkte von Glaubensbekenntnissen darstellen, faktisch eine ganze Dimension überspringt, nämlich die anthropologische. Wo die Kindeserfahrung sich nicht mit den hohen Aussagen der Glaubensformeln deckt - in diesem Fall mit den Hoheitstiteln -, ist es fraglich, ob überhaupt eine didaktisch sachgerechte Vermittlung mit diesem Ansatz vollziehbar ist.

Dieser klare Trend zu einem didaktisch unzulänglichen Gebrauch von Titeln und Namen, die inhaltlich ungenügend entfaltet und von der Situation des Kindes aus nicht erschlossen sind, wie in diesen Handbüchern, läßt sich nur von einem metaphysisch-dogmatisch geprägten Denkmuster der Christologie her verstehen. Eine solche Christologie hat ihre festen Wurzeln in einer mehr als fünfzehn Jahrhunderte langen dogmatischen Entwicklungsgeschichte. Die deduktive Denkstruktur, die aus dem reflektierten System der christologischen Dogmen stammt, übt bei der Darstellung biblischer Jesusgeschichten in diesen Handbüchern einen starken Einfluß aus. Konsequenterweise stehen die Hoheitstitel mit einer Deszendenzchristologie eng zusammen.

Deszendenzchristologie und Aszendenzchristologie.
Die Handbücher der Primarstufe und zum großen Teil auch die der Sekundarstufe thematisieren eine christologische Vorstellung, die sehr stark auf dem Bekenntnis zum erhöhten Herrn und Gottessohn Jesus Christus aufbaut. Jesus Christus ist dementsprechend der vom Vater in die Welt gesandte Gottessohn, der Mensch geworden ist, um die Welt durch seinen Tod und seine Auferstehung zu retten. Nachdem er seinen Auftrag ausgeführt hat, ist er in seine Herrlichkeit zum Vater zurückgekehrt. Dieser Deszendenzchristologie liegt natürlich das chalcedonensische Modell der Gottessohnschaft Jesu zugrunde. Die starke begriffliche Konzentration auf den Titel "Gottessohn" prägt als Bezeichnung für die Person Jesu die Handbücher. Damit macht sich die apologetische Tendenz bemerkbar, Jesu Göttlichkeit aufzuweisen und zu sichern.

Zur Zeit der Erscheinung des Handbuches von Höfer und unmittelbar danach, bei der Erstellung des neuen Rahmenplans für die Glaubensunterweisung in den Diözesen der Bundesrepublik, wurde erneut die Forderung gestellt, man solle in der Bibelkatechese und somit auch im Bibelunterricht streng wissenschaftlich verfahren. Man findet zu diesem Zeitpunkt neue Arbeiten in der katechetischen Literatur, die bibelkritische Erkenntnisse didaktisch gezielter aufgreifen und verwerten. Im Bereich der Christologie setzte die Tendenz sich durch, Jesus als exemplarischen Menschen in bezug auf sein Engagement für Gott und seine Mitmenschen zu betrachten.

In den Handbüchern jedoch tritt das ausgesprochen materialkerygmatische Element sehr stark in den Vordergrund, so daß die Sicht einer "Christologie von

unten" - die Sicht vom Menschen Jesus aus, mit seinem ursprünglichen Wollen und Tun - zunächst meist auf der Ebene der theoretischen Diskussion bleibt. Dies geschieht in Höfers Handbuch, indem dieser Aspekt in seiner biblischen Grundlegung reflektiert aufgenommen wird; in der katechetischen Darbietung jedoch wird dieser Gesichtspunkt selbst durch die Hoheitsaussagen überschattet. Höfers Sprache in den erwähnten Katechesen vermag die christologischen Inhalte zum Ausdruck zu bringen, die einen anderen Zugang zu Jesus eröffnen können; aber sein Interesse an der Vermittlung von titularen Bekenntnissen zu Jesu Person beherrscht die Lektionen. Dieser neue mögliche Aspekt der Christologie bleibt in seinem Handbuch unbearbeitet.

Substanzchristologie und funktionale Christologie.
Der Versuch, zwei christologische Modelle in komplementären, jedoch voneinander unterscheidbaren Prägungen - einerseits in der Prägung einer Substanzchristologie, andererseits in der einer sogenannten funktionalen Christologie - anhand exemplarischer Handbücher zu analysieren, erbringt folgende Ergebnisse: In den Grundschulhandbüchern sowie in den Handbüchern der Sekundarstufen bis etwa 1966/67 besteht die klare Tendenz zu einer substanziell verstandenen Christologie. Hinter diesem Modell steht nun freilich eine ganz bestimmte dogmatische Entwicklung, die auf die Konzilien von Nicäa und Chalcedon zurückdatiert. Dort wurden Aussagen über Jesu Person in wesensbestimmenden und systematisch-definitorischen Sätzen gemacht, die das Glaubensbewußtsein

der Kirche und aller Schichten des Kirchenvolkes bisher bestimmt haben. In der Tat galt dieser christologische Ansatz bislang als die orthodoxe Lehre über die Person Jesu. Und diese Lehre spiegeln die Unterrichtsbücher getreu wider.

Gegen Ende der sechziger Jahre läßt sich ein beständiges Ein-sickern der bibelkritischen Forschungsergebnisse in die Erarbeitung von neuen Bibelkatechesen feststellen. Ein neuer Entwurf im Rahmen der Christologie, der von anderen Voraussetzungen ausgeht, zeichnet sich beispielsweise in den Büchern von Höfer und Trutwin ab, wie es in dieser Untersuchung stellenweise zur Sprache kam. Dieser Ansatz ist als solcher noch nicht didaktisch formal thematisiert, sondern wie bei Trutwin, organisch integriert in die theologische Gesamtsicht der jeweiligen Evangeliendarstellung. Hier begegnet uns die biblische Vorstellung des Heilswirkens Jesu nicht mehr als ein Thema neben der Lehre über seine Person, sondern beide Momente machen den tragenden Grund für das biblische Verständnis von Jesus Christus aus. Trutwins Entwurf der Christologie in seinen Katechesen zu den markinischen Texten zeigen ebenso wie die Entwürfe anderer Autoren, die in ähnlicher Richtung arbeiten, daß aus dem Wissensstand der Bibelforschung immer wieder die Forderung hervorgeht, die Darstellung der Christusthematik neu zu gestalten, den Reichtum der Christuserfahrungen in der Schrift durch sorgfältige Arbeit am Text zu erschließen und dadurch die biblische Dynamik des Fragens: "Wer ist Jesus?" aus den dogmatischen Formeln der institutionalisierten Lehre freizugeben.

Einheit und Vielfalt in der Christologie.

Faßt man die gemachten Beobachtungen in den Handbüchern unter diesem Untersuchungsaspekt zusammen, so zeichnet sich eine ähnliche Struktur ab wie bei den anderen analysierten inhaltlichen Gesichtspunkten. Die Unterrichtsbücher, die bis etwa 1967 erschienen sind, zeigen in Aufbau und Modus der Darstellung christologischer Aussagen eine einheitliche Christologie. Typisch für diese Art Unterrichtsvorbereitung und katechetischer Verwendung von Jesusperikopen sind die Handbücher des Primar- und Sekundarbereichs I; das Verkündigungsanliegen in diesen Büchern ist als durchgängiges Prinzip zu beobachten.

In den neueren Unterrichtswerken bahnte sich in den letzten Jahren ein Wandel im Interesse an dem historischen Jesus und seiner didaktischen Relevanz für den Unterricht an. Die Christologie im Bibelunterricht und in der Katechese überhaupt hat dadurch eine ganz andere Ausgangsposition gewonnen und einen neuen Sprachstil gefunden. Durch die exakte exegetische Erarbeitung der Jesustexte in den Katechesen werden die Christusaussagen von jenen Vorstellungen unterschieden, welche früher aufgrund der Christologie, die von den Hoheitstiteln ausging, geprägt waren. Diese Etappe der Entwicklung brachte eine stärkere Differenzierung und Präzisierung der Jesusbilder mit sich, und zwar nach ihren form-, traditions- und redaktionsgeschichtlichen Komponenten. In dieser Hinsicht haben sich die unterrichtlichen Einstiegsmöglichkeiten bei der Behandlung der christologischen Themen erweitert.

Nach diesen zusammenfassenden Bemerkungen gehen wir nun zur zweiten Etappe der Untersuchung über. Es gilt, im folgenden Teil die weitere Entwicklung der Christologie in den Anleitungen und Unterrichtsvorschlägen zum biblischen Unterricht der letzten Jahre zu verfolgen. Diese zweite Etappe der Untersuchung hebt sich in bedeutender Weise von der ersten dadurch ab, daß sie sich mit Material befaßt, das aus der Periode intensiver Reformarbeit in Schule und Pädagogik am Anfang der siebziger Jahre hervorgegangen ist. Typisch für diese Zeit ist die erhebliche Betonung des pädagogischen Elements in der Planung und Analyse des Unterrichts. Infolge der curricularen Revision konzentrieren sich die Bemühungen im Religionsunterricht nicht primär auf die Erarbeitung der üblichen Anleitungen zu Bibelstunden, sondern auf die Entfaltung und Publikation von Unterrichtsprojekten thematischer oder problemorientierter Art. Es ist also die spezifische Aufgabe des zweiten Teils, die Christologie in diesen Unterrichtsprojekten und Modellentwürfen didaktisch-exegetisch zu befragen.

3. ZWEITE ETAPPE DER UNTERSUCHUNG: DIE CHRISTOLOGIE IN DER ÜBERGANGSPHASE VOM KERYGMATISCHEN KONZEPT ZUM UNTERRICHTSPROJEKT

Die zweite Etappe der Analyse versucht, die neueren Unterrichtsbücher und -projekte seit 197o bis 1972 anhand bestimmter Themenkomplexe und unter didaktisch-exegetischen Gesichtspunkten zu überprüfen. Für die Analyse ausgewählt sind Unterrichtsvorlagen, die im Vergleich zu den Büchern des ausgesprochenen materialkerygmatischen Ansatzes in den sechziger Jahren den Typus eines problemorientierten[1] und curricularkonzipierten Religionsunterrichts repräsentieren. Bei der Auswahl der Untersuchungsmaterialien sind folgende Überlegungen entscheidend gewesen: 1) Diejenigen Unterrichtsprojekte sollten in Frage kommen, die einen Begründungszusammenhang für ihre Entscheidungen über Ziele, Inhalte und Unterrichtsplanungsverlauf bewußt aufzeigen. Wo eine solche Reflexion über den eigenen Handlungsvollzug in den Vorlagen fehlt, wurden diese Vorlagen von vornherein für die Analyse ausgeklammert. In der heutigen Bemühung um einen schuldidaktisch und curricular angemessenen Unterricht ist die Forderung nach der Offenlegung der theoretischen Voraussetzungen eines Modells notwendig, damit sich die Lehrer für dessen Gebrauch oder Nichtgebrauch sinnvollerweise entscheiden können. 2) Ausgewählt wurden auch die Projekte, die den Versuch machen, neue Einstiegsmöglichkeiten für die didaktischen und methodischen Übersetzungen christologischer Erkenntnisse im Unterricht zu

1) Der Begriff "problemorientierter" Religionsunterricht wird hier im weiten Sinne gefaßt, nämlich als Religionsunterricht, der eine Fragestellung und Situation der Schüler berücksichtigende Didaktik zugrundelegt.

finden. 3) Zuletzt wurden Projekte berücksichtigt, die aus unterschiedlichen Forschungsansätzen stammen, damit wiederum ein breites Spektrum von thematischen Erarbeitungen der Christologie zugunsten eines differenzierten Angebots von Alternativmodellen sich verdeutlichen kann.

Es wird wiederum in diesem Teil der Analyse nach dem kritisch-beschreibenden Verfahren gearbeitet, damit aus der detaillierten Deskription der didaktischen und exegetischen Elemente der Unterrichtsprojekte die Grundtendenzen und Determinanten der christologischen Thematik sich herauskristallisieren können. Ein Suchraster mit festgelegten Fragen zur Untersuchung der Projekte wird zu Anfang nicht aufgestellt, da die Unterrichtsvorlagen zu verschieden sind, als daß man sie alle an einem vorkonzipierten Suchraster messen könnte. Günstiger scheint es, eine allgemeine Beschreibung und Übersicht der Modelle zu geben, die ihre Gemeinsamkeiten und Besonderheiten leichter hervortreten lassen. Die Kritik dieser Vorlagen unter bibeltheologischen und pädagogischen Gesichtspunkten folgt im letzten Kapitel der Arbeit.

3.1 Eine Unterrichtskonzeption in der Übergangsphase

Eine kurze Charakterisierung des Religionsunterrichts in dieser Übergangsphase scheint an dieser Stelle notwendig zu sein, um die didaktisch-exegetische Analyse der Unterrichtsmaterialien in diesem zweiten Hauptteil durchführen zu können, denn es ist sicherlich wichtig, daß man den Ort der betreffenden Werke in der pädagogischen Entwicklung, aus der sie entstanden sind, identifizieren und verdeutlichen kann. Wird es einmal klar, wenn auch nur andeutungsweise, unter welchem Einfluß von Strukturveränderungen in Schule und Unterricht diese Entwürfe hervorgegangen sind, so könnte man die Entwicklungslinien der Christologie von einem materialkerygmatischen zu einem problemorientierten, situationsbezogenen Konzept deutlicher aufzeigen.

Eine Konzeption des Religionsunterrichts in dieser Phase läßt sich aus verschiedenen grundsätzlichen Anstößen der letzten zehn Jahre im Bereich der Pädagogik, der Schule und der theologischen Wissenschaften herausstellen. Es sind tief einschneidende Fragestellungen, an denen der Religionsunterricht nicht vorbeigehen kann, ohne dabei seinen spezifischen Beitrag zur gesamten Erziehung mißzuverstehen oder im extremen Fall sogar zu versäumen. Vor allem machen sich vier wichtige Aspekte geltend, die den weiteren Entwicklungsgang des Religionsunterrichtes entscheidend bestimmen.

3.11 Religionsunterricht vom Verständnis der Schule her

Aus dem bewegten Gespräch der letzten fünf Jahre über das Verständnis des Religionsunterrichtes zeichnet sich allmählich eine Theorie ab, die sich vom Konzept des "Religionsunterricht als Verkündigung in der Schule" eindeutig absetzt. Diese Theorie charakterisiert sich durch eine schulische Konzeption des Religionsunterrichtes im Sinne des 7. Artikels, Absatz 3 des Grundgesetzes, der besagt: Für die Bundesrepublik Deutschland ist der Religionsunterricht "in den öffentlichen Schulen mit Ausnahme der bekenntnisfreien Schulen ordentliches Lehrfach"[2]. Demnach ist die Begründung eines solchen Unterrichtes nicht aus dem Verständnis des kirchlichen katechetischen Auftrages, sondern aus dem Auftrag der Schule herzuleiten. Den Vertretern dieses Standpunktes fällt entsprechend die Aufgabe zu, unter den praktizierten Schulprogrammen und Ansätzen eine Theorie der Schule klar zu umreißen, in die sich der Religionsunterricht einpassen soll, wenn er gewillt ist, weiterhin als Fach unter den übrigen Schulfächern zu gelten.[3] Auf die

---

2) Vgl. K. Wegenast, Gehört der Religionsunterricht in die öffentliche Schule? Theologische und pädagogische Stimmen zu einem aktuellen Problem, in: W.G. Esser (Hrg.), Zum Religionsunterricht morgen I, 179ff; H. Halbfas, Fundamentalkatechetik 102: "Eine Katechetik, die am liebsten das Wort 'Religionsunterricht' meidet, um mittels eines einseitig nur theologisch begründeten Sondervokabulars die exzeptionelle Andersartigkeit der 'Katechese' ... herauszustellen, macht den Religionsunterricht im Reigen der Unterrichtsfächer unglaubwürdig und raubt ihm die Basis, von der aus allein den zukünftigen Anforderungen der Schule entsprochen werden kann."

3) Versuche in dieser Richtung enthalten die religionspädagogischen Bücher von H. Halbfas, G. Otto und M. Stallmann. Weitere Literaturhinweise: H. Gloy, Evangelischer Religionsunterricht; H. Heinemann/G. Stachel/S. Vierzig, Lernziele; H.B. Kaufmann (Hrg.),

verschiedenen Ansätze zu einer Theorie der Schule kann hier nicht näher eingegangen werden. Wichtig ist die Einsicht, daß der Religionsunterricht und sein Beitrag zur Erziehung nur zu rechtfertigen sind, indem er sich der Zielvorstellung und den Aufgaben der Schule anpaßt. In dieser Hinsicht spricht G. Baudler schon vom "in der religionspädagogischen Diskussion heute allgemein anerkannten Grundsatz, daß der Religionsunterricht an der öffentlichen Schule unserer pluralen Gesellschaft von den Aufgaben der Schule und der Erziehung her zu begründen sei, als solcher dann freilich auch theologisch und kirchlich verantwortet werden muß"[4].

Mit dieser sich durchsetzenden pädagogischen Begründung des Religionsunterrichtes wird der Ansatz bei einem Verkündigungskonzept allmählich überwunden werden. Das pädagogische Argument lautet: Wenn er auf der allgemeinen schulischen Basis anzusiedeln ist, dann ist die ausgesprochen kirchlich-katechetische Absicht sowie jede Art von Einführung und Einübung in das kirchliche Leben und in die Glaubenspraxis mit ihm nicht mehr vereinbar.[5] Somit scheinen heute die Alternativen des Religionsunterrichtes: Kirchliche Katechese oder schulisches Fach, ihre ursprüngliche akute Spannung verloren zu haben, und zwar durch den wachsenden Konsens, daß der Religionsunterricht nicht anders als vom pädagogischen Auftrag der Schule her

---

Streit um die Christlichkeit der Schule, Gütersloh 197o; Th. Wilhelm, Theorie der Schule; K.E. Nipkow, Christliche Bildungstheorie und Schulpolitik, Gütersloh 1969

4) G. Baudler, a.a.O. 67

5) Vgl. G. Baudler, a.a.O. 72

zu legitimieren ist.[6] Es braucht hier nicht betont zu werden, daß eine solche Vorentscheidung für die Zielsetzung und die curriculare Organisation des Religionsunterrichtes maßgeblich ist.

3.12 Religionsunterricht im Horizont einer wissenschaftsorientierten und aufklärerischen Bildungsstruktur

Ein zweiter wichtiger Aspekt in der Konzeption eines Religionsunterrichts in der Übergangsphase geht aus der Forderung der geplanten Schulreform hervor, die im Strukturplan für das deutsche Bildungswesen (197o) programmatisch zum Ausdruck kommt.[7] Diese Forderung läuft auf die Richtung eines Schulbildes hinaus, das in seinen allgemeinen und fachlichen Bildungsentscheidungen und in seinem didaktischen Ausdruck "wissenschaftsorientiert" und aufklärerisch ausgerichtet ist.

---

6) Vgl. H.B. Kaufmann, Religionsunterricht und Schulreform, in: W.G. Esser, Zum Religionsunterricht morgen I, 24of.
Kritische Stimmen und Fragen melden sich grundsätzlich zu diesem Ansatz. Vgl. Günter Lange, Die Bedeutung des Religionsunterrichtes in der Schule, zu seiner theologischen und pädagogischen Begründung, in: J. Speck, Probleme der Curriculum-Forschung, Münster 1969, 97: Er stellt die Grundsatzfrage, "ob ein konsequent vom Auftrag der säkularisierten Schule her entworfener und infolgedessen mit der allgemeinen Bildungstheorie harmonisierender Religionsunterricht theologisch vertretbar sei". A. Exeler, Religionsunterricht im Spannungsfeld zwischen Kirche und Schule, in: K. Wegenast, Religionsunterricht wohin? Stimmen zum Religionsunterricht an öffentlichen Schulen, Gütersloh 1971, 137. Er weist auf die Gefahr eines "von der Sache her faulen Kompromisses" hin. K.E. Nipkow, Grundfragen des Religionsunterrichtes in der Gegenwart (Päd. Forschungen 35), Heidelberg 1967, 5-28. Er behandelt beide Alternativen des Religionsunterrichtes erstmalig in einer umfassenden Gesamtdarstellung.

7) Vgl. Strukturplan für das Bildungswesen, Grundsätze des Strukturplans, Kap. 4 Abs. 1, S. 33, Stuttgart 197o; G. Baudler, a.a.O. 7o-73

Diese beiden Merkmale einer nach dem Strukturplan konzipierten Schule tragen der modernen pluralistischen gesellschaftlichen Situation Rechnung, in der die Lernenden sich befinden und in der sie ihren Platz finden müssen. Wenn die Schule die heutigen Lebensbedingungen des Menschen in einer technisierten Welt wahrnehmen muß, um ihrem pädagogischen Auftrag gerecht zu werden, dann muß sie einerseits eine "wissenschaftsbestimmte" Schule sein. Andererseits muß sie aber auch innerhalb eines modernen demokratischen Staatswesens, in dem der Mensch zum demokratischen Verhalten befähigt werden muß, den Ort zur Ermöglichung und Vermittlung der Kritikfähigkeit und des kritischen Denkens bei den Lernenden sein.[8]

Als Konsequenz aus diesen bildungstheoretischen Voraussetzungen der Schule ergibt sich, daß der Religionsunterricht bei seiner Theoriebildung und bei der Planung und didaktischen Verarbeitung seiner fachlichen Kenntnisse und Fertigkeiten dem wissenschaftlichen Fortschritt der Theologie und der damit verwandten Disziplinen standhält und die Schüler zur kritischen Auseinandersetzung mit diesem Wissen befähigt. Denn was dem allgemeinen Unterricht in der Schule als Kriterium gilt, gilt auch für den Religionsunterricht, wie es in den Reformbestrebungen für die Kollegstufe NW zur Sprache gebracht wird:

> "Die bildungstheoretischen Prämissen kennzeichnen den Umkreis der allgemeinen Lernziele durch zwei Momente, durch die Wissenschaftsorientiertheit allen Lernens und durch das Prinzip der Kritik ... Diese Festlegung ... gilt für alle öffentlichen Schulen ... Demzufolge sind wissenschaftsorientiert solche Lernprozesse, deren Inhalte in ihrer Bedingtheit und Bestimmtheit durch Wissenschaften erkannt und entsprechend vermittelt werden, und zwar unabhängig

---

8) Vgl. Kollegstufe NW, Strukturförderung im Bildungswesen des Landes Nordrhein-Westfalen, Düsseldorf 1972, 25f

> davon, ob sie dem Bereich der Natur, der Technik, der Sprache, der Politik, der Wirtschaft, der Religion oder der Kunst angehören ... Die Orientierung an Wissenschaften dient dem Unterricht zunächst als Kriterium; es darf nichts gelehrt werden, was vom Standpunkt der Wissenschaft aus unhaltbar ist, was sich selbst jeder kritischen Rückfrage nach seiner Legitimationsbasis entzieht und als bewußtseinsumgehende Indoktrination den Lernenden zu überwältigen sucht."[9]

Die Tendenzen des Religionsunterrichtes in dieser Übergangsphase lassen sich weitgehend feststellen als eine starke Anpassung an dieses Schulkonzept. Charakteristisch für diese Entwicklung ist die harte Diskussion vor einiger Zeit über die Alternative "Verkündigung oder Information" bezüglich des Bildungsauftrages des Religionsunterrichtes bzw. der christlichen Kirchen in der Schule. Obwohl diese Schlagworte: "Religionsunterricht: Verkündigung oder Information" sich inzwischen als falsche Alternativen erwiesen haben[10], läßt sich der "verwissenschaftlichende" Einfluß der ganzen Auseinandersetzung auf den Religionsunterricht erkennen. Bemerkbar ist nämlich der aufkommende und nicht wenig verbreitete Standpunkt unter den Religionspädagogen, daß der Religionsunterricht vorherrschend als Sachunterricht über eine bestimmte Konfession oder Religion zu gelten hat, dem die Aufgabe zugewiesen ist, die Welt des Schülers kritisch und informationsorientiert zu deuten.[11]

---

9) Ebd.

10) Vgl. Religionsunterricht 6; G. Stachel, Konfessioneller Religionsunterricht an der konfessionell nicht gebundenen Schule. Thesen zur Diskussion über 'Information' oder 'Verkündigung', in: W.G. Esser (Hrg.), Zum Religionsunterricht morgen I, 110-116, hier 113

11) H. Halbfas, Fundamentalkatechetik 102-106; G. Otto/H. Rauschenberger, Mainzer Thesen, in: Evangelische Kommentare 4 (1970) 325-327; D. Steinwede, Lernziele und Lehrplanentwurf für den

Eng damit verbunden ist ferner die religionspädagogische Position, daß der Religionsunterricht eine gesellschaftskritische Funktion wahrzunehmen hat.[12] Für diesen Denkansatz gibt es das charakteristische Stichwort "Emanzipation" als Globalziel des Religionsunterrichtes, das die Befreiung der menschlichen Kräfte und Möglichkeiten beabsichtigt, um den Prozeß der Gesellschaftsveränderung und -gestaltung voranzutreiben. Die theologische Rechtfertigung dieser Position ist dementsprechend schon im befreienden Kern der christlichen Botschaft grundgelegt. Ein emanzipierender Religionsunterricht wird demnach falsche und verfehlte religiöse Einstellungen, ideologieverdächtige Denkstrukturen und ungerechte Machtverhältnisse aufdecken und darüber aufklären müssen. Positiv gesagt: der Religionsunterricht soll "mit inspirierenden und motivierenden Zielbildern arbeiten, die es sich anzustreben lohnt, und die bei der Realisierung neue Kräfte wecken und kreative Ideen in Gang setzen können"[13].

Religionsunterricht in der Primarstufe, in: D. Zilleßen (Hrg.), Religionsunterricht und Gesellschaft, Plädoyer für die Freiheit, Düsseldorf-Göttingen 197o, 127-181; G. Stachel, Curriculum und Religionsunterricht, Zürich-Einsiedeln-Köln 1971

12) Vgl. Hamburger Leitsätze zum Religionsunterricht, in: KatBl 94 (1969) 573; Mainzer Thesen 327; E. Linnemann, Religionsunterricht in der Grundschule. Entwurf - Planung - Modelle, in: Theologia Practica 5 (197o) 318; G. Biemer/I. Kern, Religionsunterricht im 1. Schuljahr. Didaktische Hilfen zur Religionsfibel "Unterwegs zu Dir", Freiburg 1971, 15, 22, 27; H. Halbfas, Aufklärung und Widerstand, Stuttgart-Düsseldorf 1971, 122-161

13) O. Betz, Aufgaben der Religionspädagogik, in: Neues Hochland 64 (1972) 352-364, hier 358f

3.13 Religionsunterricht nach curricularen Prinzipien

In den gegenwärtigen Reformplänen für das deutsche Bildungswesen macht sich die steuernde Funktion von Curricula bei der Bestimmung und Realisierung von Lernzielen und Lerninhalten bemerkbar. Hier zeigt sich eine dritte Tendenz in dem Bemühen um eine Neukonzeption des Religionsunterrichtes. Dieser Weg über die Curricula bietet sich bis jetzt als optimal ergiebiger, weil im Ansatz wissenschaftlich fundierter Weg der Reform an, nachdem die bisherigen Lehrpläne, die meistens Stoffverteilungspläne sind, in der gegenwärtigen Schulkrise sich als recht unbrauchbar erwiesen haben. An deren Stelle gilt nun in dieser Übergangsphase die Aufstellung von Curriculummodellen und Unterrichtsprojekten als notwendiges Versuchsfeld auf eine Gesamtrevision hin. Zwangsläufig wirkt sich diese Revision des Schulwesens durch Curricula auch auf den Religionsunterricht aus. Demzufolge hat in den letzten drei Jahren das pädagogische Element bei dem Bemühen um eine Neukonzeption des Religionsunterrichtes an Bedeutung gewonnen gegenüber dem ursprünglichen Übergewicht der theologischen Überlegungen.

Die Übernahme der Curriculumtheorie in den Bereich des Religionsunterrichtes hat sich in relativ kurzer Zeit vollzogen, wie aus den Versuchen verschiedener religionspädagogischer Institute, Unterrichtsentwürfe verhältnismäßig schnell vorzulegen und zu erproben, ersichtlich wird.[14] Hinter dieser curricularen Modell-

---

14) Unterrichtsmodelle wurden in den letzten drei Jahren von folgenden Forschungsstellen erarbeitet: Religionspädagogisches Institut Loccum; Religionspädagogische Projektforschung in Stuttgart und Karlsruhe; Pädagogisch-theologisches Institut (pti) Kassel; Deutscher Katecheten-Verein München

arbeit steht die Annahme, daß eine Curriculumreform für den Religionsunterricht durchaus mit der Entwicklung und Erprobung einzelner Curriculumeinheiten durch konkrete Unterrichtsversuche anfangen kann. Von dieser Ausgangsposition konkreter Unterrichtserfahrung aus, welche die Realisierbarkeit und Überprüfbarkeit operationalisierter Lernziele aufzeigt, hofft man die inhaltliche Bestimmung und den Begründungszusammenhang von Lernzielen und Inhalten zu legitimieren oder zu revidieren, um dadurch wieder auf die tatsächliche Praxis zurückzuwirken. Der Regelkreis von Entscheidung, Realisierung und Evaluation, der dadurch entsteht, ist, vereinfacht gesagt, der Weg der Curriculumreform. Für den Religionsunterricht heißt es konkret, sich auf eine "empiriebezogene Unterrichtsforschung" einzulassen, in der Unterrichtsstunden protokolliert, didaktisch analysiert und zur kritischen Auseinandersetzung in die Öffentlichkeit gebracht werden. Dadurch würde eventuell ein Gesamtcurriculum für den Religionsunterricht aus den Teilmodellen und Projekten entstehen können, dessen Merkmale die Basis an der Erfahrung und die wissenschaftliche Begleitung sein sollen.[15]

---

15) Vgl. G. Baudler, a.a.O. 69-77: Er versucht, eine "anti-curriculare" Konzeption des Religionsunterrichtes zu entwerfen, dessen Funktion es ist, als kritische Instanz zu einem utopistischen Erfolgsdenken und Leistungsdrang der modernen Schule zu wirken. S. 7o: "Der Religionsunterricht müßte sich vielmehr von Anfang an als kritisches Korrektiv zu den Lernprozessen anderer Fächer der Schule im Hinblick auf das Grundanliegen des Strukturplans verstehen. Denn die zukünftige Schule muß, wie der Strukturplan eindringlich fordert, 'wissenschaftsbestimmt' und 'wissenschaftsorientiert' sein. Der junge Mensch aber, der mit dieser Wissenschaft, ihren bisweilen überwältigenden Ergebnissen und ihren faszinierenden Methoden konfrontiert und in sie eingeübt wird, ist im allgemeinen noch nicht durch desillusionierende Lebenserfahrungen

3.14 Religionsunterricht im anthropologischen Bereich des Fragens und Erhellens vom Sinn des menschlichen Lebens und Zusammenlebens

Zur gleichen Zeit, als die Wissenschaftsbezogenheit von den Schultheoretikern für die moderne Schule programmatisch angestrebt wurde, begann auch eine andere Denkrichtung, im religionspädagogischen Bereich maßgebend zu sein. Gemeint ist jene entgegengesetzte Denkrichtung, die über das immanente und logische System der Wissenschaft und Forschung hinaus die umfassende Dimension der menschlichen Erfahrung von Sinn und "Fraglichkeit des Daseins" miteinbezieht. Die Religionspädagogen, die dieses Interesse vertreten, wollen der sich anbahnenden Gefahr einer unkritischen Wissenschaftsgläubigkeit im Schulkonzept entgegenarbeiten, indem sie den anthropologischen Bereich des Fragens und Erhellens in bezug auf den Sinn des menschlichen Lebens und Zusammenlebens in der heutigen Welt in den Religionsunterricht hereinzuholen versuchen.[16]

---

gefestigt, er ist noch formbar und leicht beeindruckbar. Das jedoch führt bei der Einführung in die moderne Wissenschaft beinahe notwendig dazu, daß er nicht "wissenschaftsorientiert", sondern 'wissenschaftsgläubig' wird. Diese Entwicklung ist schon heute in großem Ausmaß gegeben, und sie ergibt sich noch stärker als Konsequenz der 'wissenschaftsbestimmten' Schule der Zukunft."

16) Vgl. G. Baudler, a.a.O. 71: "Der wissenschaftsgläubige Mensch ist nicht mehr in echter Weise aufgeschlossen und kritisch. Er sieht das Menschliche nur verkürzt und ist nicht offen genug für Forderungen, die aus diesem Bereich auf ihn zukommen ... Dieser leicht voraussehbaren (ja weitgehend schon eingetretenen) Entwicklung korrigierend entgegenzusteuern, könnte und müßte die vordringliche Aufgabe eines von der Schule her begründeten Religionsunterrichtes sein. Sein Zentrum wäre dann freilich nicht mehr eine inhaltlich artikulierte kirchliche oder auch allgemein christliche Lehre, in der eine kirchliche (oder allgemein

Dieser Ansatz für den Religionsunterricht bezeichnet aber nicht nur eine Reaktion zur möglichen Überakzentuierung einer Wissenschaftsorientiertheit in der Schule einer säkularisierten Gesellschaft. In der Praxis des Religionsunterrichtes bedeutet er auch die Abkehr von einem zu vermittelnden System von Glaubenseinheiten, die jahrzehntelang gelehrt worden sind, ohne daß man sich große Mühe machte, sie zeitgemäß an die wirkliche Welt der Lernenden zurückzukoppeln. Infolgedessen macht dieser Ansatz Ernst mit der Möglichkeit, die Welt der Erfahrungen der Schüler selber zum Gegenstand des Unterrichts zu machen, oder diese mindestens als echten Ausgangspunkt zu benutzen, damit die gelebte moderne Welt und der deutende theologische Inhalt im Leben der Schüler nicht schizophren auseinanderklaffen.

---

christliche) 'Weltsicht' vermittelt oder als freies Angebot vor Augen gestellt wird, sondern unmittelbar die beunruhigende Frage nach dem Sinn des Daseins und der Welt im Ganzen selbst. Denn diese Frage desillusioniert. Sie bringt dem Menschen von innen her, ohne daß es ihm eigens gesagt werden müßte, die unwiderrufliche Endlichkeit seiner Selbst und seiner Welt zum Bewußtsein und macht ihm deutlich, daß Wissenschaft nur dann wahrhaft im Dienst des Menschen steht, wenn sie Endlichkeit des Daseins und der Welt nicht übersieht, sondern sich in ihren Dienst stellt. Die Endlichkeit selbst, seine eigene wie die seiner Welt, wird ihm zur ungelösten Frage, aus der alles wahrhaft Menschliche - auch das echte wissenschaftliche Fragen - immer neu entspringt, so daß er nur dann wahrhaft 'wissenschaftsorientiert' ist, wenn er sich um die Welt als endlich, d.h. als ungelöste und mit den Methoden der Wissenschaft nicht unlösbare Frage annimmt und begreift." Vgl. A. Exeler, a.a.O. 7o5-715

Die in diese Richtung gehenden Versuche, den Religionsunterricht didaktisch zu konzipieren, haben inzwischen verschiedene Nuancierungen und Bezeichnungen erhalten. Bruno Drehers Bemühung, die Religionsstunde aus dem Stoff der Schülerwelt aufzubauen und diese in organische Verbindung zum biblischen Text der christlichen Botschaft zu bringen, nennt sich induktive Katechese.[17] Der pädagogisch-theologische Religionsunterrichtsentwurf von G. Baudler zur "Erschließung der Fraglichkeit des Daseins" "auf der Basis der christlichen Tradition"[18] wird vom Autor auch gern als Vorfeldkatechese benannt.[19] Der Jansen-Lehrplan "Erfahrung und Glaube"[20] spricht seinerseits von einem "situativen" Religionsunterricht, der sowohl die Welt des Kindes als auch das Glaubensgut zum zentralen Gegenstand

---

17) Vgl. P. Jansen, Zur Begründung des situativen Religionsunterrichts im Lehrplan 'Erfahrung und Glaube', in: W.G. Esser (Hrg.), Zum Religionsunterricht morgen III. Modelle und Konzeptionen zu künftiger Praxis in der Grundschule, München 1972, 54f

18) G. Baudler, a.a.O. 82

19) Vgl. ebd. 86. Baudler verlangt eine strikte "schulorganisatorische Trennung und Unterscheidung von allgemein verpflichtendem, die Fraglichkeit des Daseins erschließendem problemorientiertem Religionsunterricht und einer Einweisung in die Sinnantworten und Glaubensinhalte (d.h. die Unterscheidung von Vorfeldkatechese und katechetischer Glaubensunterweisung)". Vgl. S. 89: Er sieht die theologische Begründung des problemorientierten Religionsunterrichtes darin, daß er die "Bedingung der Möglichkeit einer sachgerechten Einweisung in den christlichen Glauben" bietet.

20) Vgl. P. Jansen, Erfahrung und Glaube. Lehrplan für den katholischen Religionsunterricht an den Versuchsgrundschulen des Landes Nordrhein-Westfalen, München 1970

des Unterrichts macht. Die Bezeichnung jedoch, die das Anliegen des Konzepts kurz und klar zum Ausdruck bringt, ist der inzwischen geläufige Terminus des "problemorientierten Religionsunterrichts". Dieses Wort hat die Loccumer Projektforschung geprägt und in Unterrichtsmodellen entwickelt und verbreitet.[21] Heute verwenden Religionspädagogen und Projektgruppen die Bezeichnung des thematischen oder problemorientierten Religionsunterrichts für jegliches curriculare Lehrplanmodell, das das Problem der Wahrheit und des verantwortlichen Verhaltens, der Daseinsdeutung, in die konkrete Lebenslage der Schüler stellt und sie zur kritischen und offenen Auseinandersetzung mit vorgegebenen religiösen Antworten und Traditionen führt. Religionsunterricht gilt dann in seiner Gesamtzielsetzung als "Deutung und Verarbeitung gegenwärtiger und zukünftiger Wirklichkeit im Horizont von 'Religion'"[22].

In diesem Vorspann sollte eine Konzeption des Religionsunterrichtes skizziert werden, die den augenblicklichen geschichtlichen Tendenzen Rechnung trägt. Sie soll als Hintergrund für die didaktisch-exegetische Analyse von christologischen Unterrichtsprojekten und Modellentwürfen im folgenden Teil dienen. Das zur Untersuchung ausgewählte Material spiegelt die

---

21) Vgl. H.K. Berg/F. Doedens, Ein Beitrag zur Diskussion? in: Informationen (2/1971) 7-11; hier S. 8: "Der sogenannte thematische oder problemorientierte Religionsunterricht ist seit 1968 von Mitarbeitern und Projektgruppen des Religionspädagogischen Instituts in Loccum im Austausch mit Hochschullehrern und Assistenten der PHN entwickelt worden."

22) Ebd. 8

Wandlungsprozesse des schon skizzierten Unterrichts in didaktischer und exegetischer Hinsicht wider. Hier werden vor allem die Auswirkungen auf die Behandlung der Christologie hinterfragt. Da das Untersuchungsmaterial den neuesten Stand der religionspädagogischen Bemühungen repräsentiert, müßte es besonders ergiebig und lohnend sein, dieses mit dem Stand der Bibelwissenschaft kritisch zu vergleichen, zumal dieses Interesse am kritischen Vergleich Ausgangspunkt und Intention der ganzen Arbeit ist.

3.2 Zum Typus "problemorientiertes Unterrichtsprojekt": eine didaktisch-exegetische Analyse[23]

Der breit angelegte Arbeitseinsatz, mit dem die Autoren von Unterrichtsprojekten und die Vertreter von Projektgruppen in den letzten drei Jahren die Neuentwicklung von Curricula für den Religionsunterricht in Angriff genommen haben, hat einiges an Versuchsmodellen für die Christologie erbracht. Wie die meisten Unterrichtsprojekte jedoch entstanden sie mehr oder weniger aus einer gewissen Zufälligkeit und größtenteils nach dem subjektiven Ermessen der jeweiligen Arbeitsgruppe im größeren Rahmen der Curriculumentwicklung. Solche Einzelprojekte sollen wie Bausteine das Gebäude eines künftigen strukturierten Lehrplans vorbereiten.

Es gilt nun hier, die christologischen Unterrichtsprojekte kritisch zu erörtern. Die bis zu diesem Zeitpunkt erschienenen Modelle lassen sich in zwei Gruppen klassifizieren. Es gibt eine Reihe von Entwürfen, die sich grundsätzlich mit der Jesusthematik

---

23) Dem Aufbau der Analyse dieser Unterrichtsprojekte liegt das Schema des thematisch und didaktisch einleitenden Kommentars von Biemer/Kern zugrunde. Vgl. G. Biemer/J. Kern/A. Assel/G. Rummel (Hrg.), a.a.O.

als solche befassen. Sie werden unter einer bestimmten christologischen Kategorie, verbunden mit einem aktuellen existentiellen Problem der Gegenwart, entwickelt. Eine zweite Gruppe von Unterrichtshilfen umfaßt solche, die "klassische" biblische Themenkomplexe - Weihnachten, Passion und Ostern - und gelegentlich andere Einzelperikopen behandeln. Aus der großen Anzahl der publizierten Projekte können hier nur einige exemplarisch untersucht werden. In der ersten genannten Gruppe kommen drei Projekte in Frage, die für die Untersuchung interessante und brauchbare Ergebnisse erbringen: 1) B. Drehers "Zeuge des verborgenen Gottes"[24], ein älteres Lehrbuch, verwertet noch keine curricularen Ergebnisse, bringt aber in seinen Katechesen die induktive Methode zur Sprache. 2) Der Entwurf "Revolution mit Jesus?" von R. Schütz[25] ist ein ausgesprochenes problemorientiertes Modell, das streng nach den Kriterien der Religionspädagogischen Projektentwicklung in Baden und Württemberg (RPN) entwickelt worden ist. 3) N. Höfers "Christus gefragt"[26] entwirft nicht nur eine Teilchristologie, sondern eine beachtenswerte christologische Systematik von Themen für den Jahresplan der 6. Klasse, in dem der anthropologische Einstieg und die Jesusthematik als Aufbau- und Gestaltungsprinzip durch eine Reihe von Entwürfen durchgezogen werden.

---

24) B. Dreher, Zeuge des verborgenen Gottes. Katechesen zum Johannesevangelium für die gymnasiale Oberstufe, Freiburg 197o

25) Robert Schütz, Revolution mit Jesus? Das Bild Jesu im Wandel der Zeit. Modelle für den Religionsunterricht. Lehrerheft, Stuttgart-München 1972

26) Norbert Höfer, Arbeitshilfen zu "Christus gefragt", Wien 1972

Aus der Reihe der erarbeiteten christologischen Themenkomplexe werden drei weitere Unterrichtsentwürfe für die Analyse hinzugezogen: 1) Zum Thema Weihnachten bietet sich das Modell von G.A. Rummel für das erste Schuljahr in den "Unterrichtshilfen"[27] zur Religionsfibel "Unterwegs zu Dir" an. 2) Zu den Passionsgeschichten liegt der einzige modellartige Versuch von S. Vierzig vor, die Thematik des Prozesses und des Todes Jesu[28] in Unterrichtsstunden zu entwerfen. 3) Zur Analyse des Themenkomplexes "Ostern"[29] eignet sich besonders die Unterrichtsskizze von H. Kurz vor allem, weil er einen durchdachten Begründungszusammenhang für seinen Entwurf darzulegen versucht, der die Effizienz seines Angebots deutlich machen soll. Anhand dieser sechs Unterrichtsvorlagen wollen wir die vielfältigen Versuche der Religionspädagogen, die Christologie didaktisch neu zu planen und zu konzipieren, befragen;

---

27) G.A. Rummel, Weihnachten. Ein Unterrichtsentwurf mit der Religionsfibel "Unterwegs zu Dir", in: G. Biemer/I. Kern/A. Assel/G.A. Rummel (Hrg.), a.a.O.

28) S. Vierzig, Unterrichtsmodell: Sekundarstufe "Der Tod Jesu", in: Passionsgeschichten, Gütersloh 1971, S. 81-93

29) H. Kurz, Ostern - Grund und Ziel christlicher Hoffnung. Ein Unterrichtsmodell für den Religionsunterricht auf der Sekundarstufe II (12./13. Schuljahr), Rottenburg 1972

sie zeichnen bibeltheologische und pädagogische Momente ab, die die Richtung der gesamten Entwicklung einer Neuorientierung des Themas für den Religionsunterricht in dieser Übergangsphase markieren.[3o]

3o) Ein Verzeichnis der christologischen Unterrichtsmodellentwürfe, die für die Analyse nicht einbezogen worden sind, wird an dieser Stelle beigefügt:

Primarbereich

D. Steinwede, Jesus von Nazareth. Lernziele und Materialien für einen fachspezifischen Lehrgang im 1.-4. Schuljahr, in: Religionsunterricht heute in Vor- und Grundschule, Frankfurt 1972

E. Linnemann, Ostern. Eine fachübergreifende Unterrichtseinheit für das 2. Schuljahr, in: Grosch, Religion in der Grundschule, Frankfurt-Düsseldorf 1971

F. Fischer, Ostern in der Grundschule. Unterrichtsmodelle Klasse 3-4, in: Fach Religion 1 (1971) 19ff

Ders., Weihnachten in der Grundschule. Adventliche Unterrichtsreihe Klasse 3, in: Fach Religion 5 (1971) 157ff

G. Presler, Der historische Jesus im Unterricht der Unterstufe. Bericht über einen sechsstündigen Unterrichtsversuch in der Grundschule, in: ZRP Heft 12 (197o) 273-279; Heft 2 (1971) 56-61; Heft 4 (1971) 115-12o

H. Grosch, Weihnachten, in: W.G. Esser (Hrg.), Zum Religionsunterricht morgen III, a.a.O. 315-319

I. Hiller-Ketterer/J. Thierfelder, Leistung und Gerechtigkeit. Vier Modelle für einen bibelorientierten Religionsunterricht in der Grundschule, Stuttgart-München 1972

J.F. Konrad, Jesus. Ein bibelkundlicher Lehrgang für das 3. Schuljahr, in: Grosch, Fach Religion in der Grundschule, Frankfurt-Düsseldorf 1971, 16o-171

Sekundarbereich I

G. Hilger, Die Versuchung Jesu in der Wüste. Arbeitshilfe für den synoptischen Vergleich in der Hauptschule, in: KatBl (197o)

3.21 Die Jesusthematik

3.211 Bruno Dreher, "Zeuge des verborgenen Gottes, Katechesen zum Johannesevangelium für die gymnasiale Oberstufe"

Als erstes Untersuchungsmaterial wird in dieser Analyse B. Drehers induktiver Weg in seinem Buch "Zeuge des verborgenen Gottes" berücksichtigt. Darin zeigt sich ein Modus unter den verschiedenen Versuchen in dieser Übergangsphase, Unterrichtseinheiten problemorientiert zu planen und zu entwerfen, der sicherlich

---

Ders., Taufe Jesu. Arbeitshilfe für den synoptischen Vergleich in der Hauptschule, in: KatBl (197o) (Materialdienst 1-4)

E.H. Happel, Thesen zum didaktischen Ansatz einer Kunde vom historischen Jesus. Klasse 5-7, in: zB (197o) 97-119

W. Hartmann, Ist dieser Mann gefährlich? Politische Erkundigungen über Jesus von Nazareth in einem 7. Schuljahr, in: ZRP 4 (1972) 142-153

H. Reifenhäuser/K.E. Giller, Ist Jesus von Nazareth wirklich der "Sohn Gottes?" Unterrichtseinheit, in: Fach Religion 3 (1972) 99-112

M. Gerhard/H. Ulonska, Jesus '72. Unterrichtsplanung für die Sekundarstufe I, in: Der evangelische Erzieher 8 (1972) 337-349

K. Gossmann, Jesus Christus als Gottes Antwort in Menschengestalt, in: ZRP 11 (197o) 227-246

J. Müller-Bardoff, Die Passionsgeschichte im Unterricht, in: ZRP 3 (1971) 81-97

F. Fischer, Entwurf einer thematischen Einheit über Ostern, Klasse 8, in: Fach Religion (1971) 25-32

H. Pasternak, Jesus Christus, das Vorbild für unsere Methode zur Veränderung unhaltbarer Zustände in unserer Welt. Klasse 8-1o, in: Religionsunterricht an höheren Schulen (1971) 166-178

T. Bruinier, Jesus - Sohn Gottes? Ein Unterrichtsprojekt für die Sekundarstufe I (8.-1o. Schuljahr), in: Informationen PTI Kassel 2 (1971) 19-28

K. Schilling, Himmelfahrt Jesu. Unterrichtseinheit ab dem 9. Schuljahr, in: KatBl (1971)

B. Grupp, War Jesus ein Revolutionär? Eine Untersuchung zu Jesu gesellschaftlicher Rolle. Unter-

die Behandlung der Christologie entscheidend determiniert. Die dreißig exemplarischen Stundenskizzen in diesem Band entstanden 1967/68 aus der Zusammenarbeit B. Drehers mit einem katechetischen Seminar von Lehrerinnen und Lehrern. Ihr Gesamtthema ist Jesus Christus, expliziert durch hermeneutische Arbeit an Texten des Johannesevangeliums und zugeschnitten auf die konkreten Probleme der Schüler in der Gegenwart. Schon wegen der anspruchsvollen textkritischen Arbeit in diesen Katechesen und des allgemein bekannten Schwierigkeitsgrades der johanneischen Texte eignen sich die Katechesen für den Religionsunterricht an der gymnasialen Oberstufe. Es wird jedoch nicht näher dargelegt, warum gerade eine Auslegung des Johannesevangeliums von Dreher und seinen Mitarbeitern als dringendes Angebot für die gymnasiale Oberstufe angesehen wurde. Natürlich haben die biblischen Texte viele existentielle Berührungspunkte mit aktuellen Lebensfragen und Problemen der Gegenwart. Dadurch erweist sich das Johannesevangelium als durchaus aktuell.

---

richtsentwurf für das 9. Schuljahr, Rottenburg 1972

L. Schweizer, Die Auferstehung Jesu. Unterrichtseinheit für ein 9. u. 1o. Schuljahr, Rottenburg 1972

Sekundarbereich II

R. Alheit, Die Frage nach Jesus Christus. Eine Unterrichtseinheit in einer Oberstufe Klasse 11-13, in: Der evangelische Erzieher 1o (197o) 398-4o5

R. Dargies, Von Jesus Christus heute reden. Unterrichtsversuch in Klasse 11, in: zB (197o) 11-28

Relevante didaktische Elemente des Buches.

Die vorzügliche Leistung dieser Katechesen besteht darin, daß sie ein induktives Verfahren bei der Erarbeitung der christologischen Aussagen verwenden. Dieser Modus ergibt sich aus einem Verständnis von Katechese, das im Vorwort des Buches offengelegt wird:

> "Katechese im heutigen Verständnis ist ... 'Erhellung der menschlichen Wirklichkeit als Heilshandeln Gottes im Glauben an Jesus Christus'. Das bedeutet, daß der 'Daseinshorizont' des Menschen selbst das Thema der christlichen Botschaft bestimmt, daß in seiner Gestaltung sich Gottes Heil vollzieht, daß die Verkündigung das Hauptfeld der Lebensprobleme erfaßt, das im Licht des Evangeliums aufgehellt und geformt sein will, daß diese Wirklichkeit in der Katechese ständig gegenwärtig sein muß und daß sie der Zielpunkt der gesamten katechetischen Intention sein will" (7).[31]

Kurz gefaßt läßt sich feststellen: In Drehers Katechesen handelt es sich um zwei wichtige Momente, welche die didaktischen Linien seiner Entwürfe bestimmen. Erstens geht es um die menschliche Wirklichkeit, die der Deutung und Sinngebung bedarf. Zweitens geht es um die christliche Botschaft, die dem Menschen Deutungsmöglichkeiten anbietet, damit er in den Fragen seines Daseins eine Orientierung findet. Dreher intendiert, in seinen Stundenentwürfen die beiden Momente dadurch zu einer Einheit zu bringen, daß er das biblische Thema: Jesus Christus als das Heil aller Menschen, durch Verbindungslinien mit den aktuellen Fragen und Problemen der Schüler in der heutigen Welt zu interpretieren sucht.

---

31) B. Dreher zitiert diese Sätze aus den "Grundlinien heutiger Katechese", übersetzt von J. Dreissen aus dem Holländischen, München 1967, 4o

Diese katechetische Intention macht sich bemerkbar in der sprachlichen Vermittlung des Buches, das ein situationsgemäßes Vokabular benutzt, um die Schrifttexte zu erläutern. Zu bemerken ist in diesem Zusammenhang die Konfrontation der johanneischen Perikopen mit analogen Themen der Gegenwart. Sie geschieht in heute gängigen Sprachformen und wird dadurch lebensnäher. Einige Beispiele:

Joh	5,1 -18:	Der lebendige Gott (Wider die Theologie vom Tode Gottes)
	6,66-71:	Das Petrusbekenntnis (Der Glaube, das größte Problem der Gegenwart)
	8,1 -11:	Ich verurteile dich nicht (Der Pharisäismus der Christen)
	10,11-21:	Der gute Hirt (Ringen mit den Ideologien)
	14,5 -11:	Jesus, der Weg zum Vater (Plädoyer gegen den Humanismus ohne Gott)[32]

Zum anderen bezieht Dreher den Lebenskontext der Schüler mit ein durch ausgewählte Texte aus der Literatur, die parallel zu den Evangelientexten von Existenzfragen und -nöten der Menschen herrühren. Zuletzt bleibt noch festzustellen, daß Überlegungen über die entwicklungspsychologische und epochaltypische Situation der Schüler einen großen Raum bei der Planung der Dreherschen Katechesen einnimmt. Diese Überlegungen, die im Hinblick auf den Schrifttext bei jeder Lektion auftauchen, lassen auf ein differenziertes Bild von Gymnasiasten auf den verschiedenen Schulstufen schließen. Vom Oberprimaner wird zum Beispiel charakterisierend gesagt:

> "Er ist diskussionsfreudig und setzt sich ernsthaft mit Fragen politischer, sozialer, moralischer, weltanschaulicher und religiöser Art auseinander. Mag es sich um engagiert gläubige, um engagiert ungläubige, um geistig-personal noch nicht erweckte oder bewußt atheistische Schüler handeln,

---

32) B. Dreher, a.a.O. 5f

> im Glaubensleben geschieht in dieser Zeit eine Entscheidung nach der positiven oder negativen Seite" (12).[33]

In dieser Schülerbeschreibung wird bei den Katechesen ein Wichtiges erkannt: das Bild der Schüler ist längst nicht mehr einheitlich. Der Katechet darf den Glauben bei den Schülern nicht mehr als selbstverständliche Voraussetzung betrachten. Die Ausgangslage ist eher eine Pluralität von Schülertypen, die plurale Weltanschauungen und Einstellungen mit sich bringen. Eins aber erwartet man von den Schülern: den Willen zur Wahrheitsfindung und zur Auseinandersetzung mit der Sinnfrage. Im Buch wird großer Wert gelegt auf die eigene Fähigkeit und Entscheidungsfreiheit des jungen Menschen, und ihm wird Raum gewährt zu deren Verwirklichung.

Bei der didaktischen Ortsbestimmung dieses Buches fällt auf, daß es, obwohl es Anfang der siebziger Jahre, also mitten in der curricularen Diskussion erschienen ist, die formalen curricularen Forderungen nicht in Betracht zieht. Die Wahl der Christusthematik aus dem Johannesevangelium ist somit didaktisch-curricular nicht einzuordnen, sondern es liegt nahe zu vermuten, daß das Thema, wie nach der Stoffverteilungspraxis vieler Lehrpläne, als biblischer Unterrichtsstoff betrachtet wurde, der irgendwann einmal im Religionsunterricht an der Reihe sein muß, und zwar natürlich in der Oberstufe, weil er inhaltlich und sprachlich schwierig zu unterrichten ist. Bestechend immerhin ist dieser Versuch Drehers, das Johannesevangelium für den Unterricht relevant und aktuell zu machen.

---

33) Vgl. ebd. 55, 87, 97, 103, 113, 124, 141

Fragt man nach den Lernzielbestimmungen der Dreherschen Unterrichtseinheiten, wie dies bei der Beurteilung von Unterrichtsentwürfen in der curricularen Forschung üblich ist, so fehlt hier das inzwischen verbreitete curriculare Vokabular und die Frage nach der Zuordnung von Zielen und Inhalten in einem überschaubaren Schema. Laut Vorwort wird folgendes grob gezielt:

> "Die leitende Absicht war entsprechend der heute hermeneutisch geformten Katechese eine doppelte: einmal .1. eine Auslegung des Johannesevangeliums nach seinen wichtigsten Texten darzubieten, zumal in dem Sinne, daß in Sprache und Gehalt der 'Sitz im Leben' der johanneischen Gemeinde am Ende des ersten Jahrhunderts wirksam wird. In einem 'Auslegungsgespräch' muß am Gymnasium historisch-kritische exegetische Arbeit in Grundzügen geleistet werden. In einem anschließenden 'Interpretationsgespräch' will ferner im Leben der Schüler der 'heute geltende Sinn' der Schrifttexte aufgewiesen werden" (7).

Da diese leitende Absicht nicht in präzisen Zielformulierungen in den angebotenen Unterrichtseinheiten anzutreffen sind, kann man nur implizite Unterrichtsziele aus den Katechesen ableiten. Es sind meist textbezogene Lernziele, die im didaktischen Abschnitt jeder Unterrichtseinheit angesprochen werden. Eine formal unpräzise Angabe der Unterrichtsziele charakterisiert somit die Unterrichtsentwürfe in diesem Buch.

Die Katechesen selber sind einheitlich nach einer dreistufigen Aufgliederung entworfen worden:

I. Theologisch-exegetische Grundlegung

II. Didaktische Analyse des Stoffes und der Klassensituation

III. Methodischer Entwurf in fünf Schritten

1. Induktion[34]
2. Begegnung mit dem Wort
3. Gespräch unter dem Wort
4. Realisation
5. Memorieren

Unter den fünf genannten Schritten interessiert vor allem die Induktion jeder Katechese, die immer durch den Einstieg in einen Text aus der Literatur vollzogen wird. Diese Induktion hat einen großen affektiven Wert und bietet auch zugleich die Möglichkeit zum fachübergreifenden Unterricht. Die ausgewählten literarischen Texte zu diesem Zweck sind bei vielen Katechesen gut gelungen. Es seien hier nur einige Beispiele genannt: Hemingways "A clean, well-lighted place" (13) als induktiver Einstieg zu Joh 1,4-1o ist ergiebig, um die Bedeutung des Lichtes für den Menschen überhaupt zu Wort zu bringen; oder auch Simone de Beauvoirs Autobiographie "Der Lauf der Dinge" (22), welche die Sinn- und Existenzfrage des Menschen verdeutlicht und den Kontrast zur unerschütterlichen Lebensfreude der Christen aufgrund von Joh 1,14-18 bildet. Der Katechese über den lebendigen Gott Joh 5,1-18 gilt der Text über den "lieben Gott" aus dem Drama von W. Borcherts "Draußen vor der Tür" als interessante Einführung.
Die grundsätzliche Frage an diesem Verfahren ist die, inwiefern man einen literarischen Text, der als sprachliche Komposition einen eigenen Anspruch erhebt, zum Medium der biblischen Katechesen funktionalisieren darf. Diese didaktische Frage hängt mit einem Problemkomplex zusammen, der die geistige

---

34) Vgl. B. Dreher, Induktive Katechese, in: KatBl 91 (1966) 241-253

Gesamtsituation der Theologie in der Gegenwart prägt. Die Theologie wird nämlich heute in zunehmendem Maße als Sprachproblem entdeckt und reflektiert; zugleich machen Theologen und Literaturwissenschaftler auf die Beziehungsfelder zwischen Theologie und Literatur im allgemeinen aufmerksam. Diesen literaturwissenschaftlichen und theologisch-hermeneutischen Hintergrund müssen religionspädagogische Versuche beachten, wenn sie ihrerseits Zugänge von literarischen Zeugnissen her zu den Überzeugungen der Christen freilegen wollen.[35]

Eins läßt sich mit Sicherheit durch diesen induktiven Modus feststellen: die Konfrontation zwischen einem treffend ausgewählten literarischen Text und einer johanneischen Bibelstelle bewirkt eine große Schülermotivation in der Unterrichtsstunde und eine schöpferische Spannung bei der Beschäftigung mit den speziellen christologischen Inhalten. Die Hervorhebung nur dieses einen Aspektes der Induktion in Drehers Entwurf reicht für unsere Untersuchung in diesem Zusammenhang, um zu zeigen, auf welchem Weg Dreher die theologischen Inhalte mit den anthropologischen Fragestellungen für einen effektiven Religionsunterricht verzahnt.

---

35) Vgl. dazu E. Jüngel, Gott - als Wort unserer Sprache, in: EvTh 29 (1969) 1-22; H.J. Baden, Poesie und Theologie, Hamburg 1971; H. Zirker, Sprachprobleme im Religionsunterricht (mit nicht-biblischen Texten), Düsseldorf 1972; W. Höck (Hrg.), Weltliche Erzählungen von Gott in der modernen Weltliteratur, Hamburg-München 1972; G. Otto, Didaktischer Kommentar. Lehrerheft zu Weltliche Erzählungen von Gott in der modernen Literatur, Hamburg-München; F. Kienecker, Der Mensch in der modernen Lyrik. Christliche Strukturen in der modernen Welt, hrg. von W. Plöger, Essen ^{2}1970

Fachwissenschaftliche Untersuchung. Sehr erfreulich in den Stundenentwürfen Drehers ist die theologisch-exegetische Fundierung bei der Auslegung der johanneischen Texte. Knappe, gestraffte Kommentare zu den behandelten Perikopen bringen sachliche und hinreichende Informationen über die literarische Gattung und den Sitz im Leben der christologischen Aussagen, über die Traditions- und Redaktionsgeschichte, die Einzelverse und das Kerygma des Textes. Vor allem kommt das Christusbild des Johannesevangeliums unter Berücksichtigung der Entstehungsbedingungen und der besonderen Absicht des Verfassers voll zur Geltung. Folgende Aussage begegnet uns zum Beispiel:

> "Die apostolische Überlieferung der Kirche mit einer neuen Darlegung des Lebens Jesu zu stützen, das ist das Anliegen des Joh-Ev. Der verherrlichte Christus soll im historischen Jesus sichtbar werden. 'Somit hat uns der vierte Evangelist eine Theologie der Epiphanie, der Erscheinung Gottes in Jesus von Nazareth, dem Christus, geschrieben.'" (26f)

Dieses Bild Jesu Christi als des Offenbarers zieht sich in Form eines Leitmotivs durch die Katechesen. Ganz dem Anliegen des Verfassers des Johannesevangeliums entsprechend ist ferner das starke kerygmatische Interesse der Katechesen für die Person Christi und seine Einheit mit dem Vater: "Der Gesandte und der Sendende sind vollkommen eins" (46). Dadurch ist Jesus Christus nach den Katechesen "das Heil und das Leben" (47) des Menschen. Die Glaubensforderung, die aus der Begegnung mit diesem Jesus Christus erwächst, ist die eine: die positive Stellungnahme zu seiner Person. Ihr Widerspruch wäre Unglaube und Gericht.[36] An vielen Stellen des Buches kommt dieses spezifische

---

36) Vgl. B. Dreher, Zeuge des verborgenen Gottes 37

johanneische Christusbild zum Vorschein. Im übrigen gelingt es auch dem Dreherschen Werk, die Situation der Gemeinde zur Zeit des Johannes zur Sprache zu bringen. Hinweise darüber sind besonders aufschlußreich für die Gnosis-Problematik in der Gemeinde[37], für das Thema Glaube - Unglaube[38] und für das Wunder- und Zeichenverständnis bei Johannes.[39]

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß B. Drehers Katechesen zu wichtigen Texten des Johannesevangeliums sich für die Untersuchung der Christologie im Rahmen eines problemorientierten Religionsunterrichts gut eignen. Programmatisch betont und angestrebt in diesem Werk ist die Einbeziehung der Lebenssituation der Schüler in den induktiven Aufbau der katechetischen Stunde. Ausgangspunkt soll grundsätzlich die eigene Situation des jungen Menschen sein und "nicht was ihm aus der Offenbarungswelt religiös oder theologisch zugesagt wird" (8). Zugleich läßt sich die bleibende Bedeutung des materialkerygmatischen Ansatzes als Anliegen des Buches festhalten. Die Relevanz der christlichen Botschaft erscheint darin im Horizont eines sozial-anthropologischen problemorientierten Konzeptes, das eine eigene Linie vertritt. Die Integration des Buches in den größeren curricularen Zusammenhang läßt jedoch zu wünschen übrig.

---

37) Vgl. ebd. 45, 99, 136, 157, 187
38) Vgl. ebd. 37
39) Vgl. ebd. 62f, 118

3.212 Robert Schütz, Revolution mit Jesus, Schuljahr 9 - 11

Dieser Unterrichtsentwurf erscheint in der Reihe "Modelle für den Religionsunterricht" im Auftrag der Religionspädagogischen Projektentwicklung (RPN) in Baden und Württemberg. Er wurde von der Projektgruppe Rottweil unter der Leitung von Robert Schütz nach den RPN-RPE-Kriterien für Unterrichtsmodelle bearbeitet.[40] Er wurde veröffentlicht, nachdem die Arbeit mehrmals erprobt und durch einen Prozeß der Revision hindurchgegangen war. Als Modell versteht er sich jedoch nicht als Unterrichtsprogramm, sondern immer nur als "Vorschlag für den Unterrichtsverlauf" (5).

Die Autoren dieses Unterrichtsprojekts greifen das Jesusthema auf in Verbindung mit der Schülererfahrung von einer Welt, die in revolutionären Spannungen lebt. Thematisiert wird darin die jesuanische Intention aus dem Brennpunkt der Konfrontation mit den heutigen revolutionären Handlungskonzepten.[41] Die Autoren entwerfen ihre Unterrichtseinheiten im Hinblick auf folgende Fragestellungen:

> "Berufen Revolutionäre sich zu Recht auf Jesus von Nazareth, wenn sie ihre revolutionären Bewegungen mit seinem Namen zu legitimieren versuchen? Und: Nach welchen Kriterien sind 'wissenschaftliche' Darstellungen zu beurteilen, die Jesus als politischen Aufrührer bezeichnen?" (8)

Sehr begrüßenswert in diesem Modell ist die Materialsammlung zur Sachproblematik, die für Lehrer und Schüler zusammengestellt worden ist. Ein Anhang bringt noch zusätzliche Informationen und Lösungen

---

40) Vgl. R. Schütz, a.a.O. 51f

41) Vgl. ebd. 8

zum Unterrichtsverlauf und enthält einen Katalog von Kriterien "für die Unterrichtsmodellentwicklung und -prüfung mit problemorientiertem Ansatz thematisch-exemplarischer Art" (51).

Analyse der Sach- und Situationszusammenhänge.
Ausgangspunkt und sachlicher Kern des sogenannten thematischen oder problemorientierten Religionsunterrichts sind drei didaktische Konstanten, die in folgender und ähnlicher Terminologie uns immer wieder begegnen. Ziele und Inhalte des Unterrichts sollen 1) dem je individuell verschiedenen Kreis von Bedürfnissen, Interessen und Erfahrungen der Schüler, 2) ihren soziokulturellen Bedingungen und gesellschaftlichen Verhältnissen und 3) dem Stand der Fachwissenschaft gerecht werden.[42] Darin ist das Projekt ausgezeichnet: Die Auswahl des christologischen Themas und die besondere Nuancierung des Problems: Legitimation der Gewalt durch Jesus? machen deutlich, daß der Autor diese genannten Faktoren in anregender Weise durchdacht und berücksichtigt hat.

Die "Betroffenheit der Schüler" angesichts der revolutionären Verhältnisse in vielen Erdteilen, die Europa nicht unberührt lassen, die gesellschaftliche Relevanz einer Auseinandersetzung mit den Methoden der Gewalt und ihre Anwendung zur Veränderung inhumaner Verhältnisse und die Praxis einiger profilierter Sozialrevolutionäre, zur Rechtfertigung ihres Handelns sich auf Jesus als politischen Rebell zu berufen: diese Momente bilden einen ausgezeichneten Problemkomplex, den das Modell in seiner Aktualität erkennt und aufgreift.

---

42) Vgl. K.H. Berg/F. Doedens, a.a.O. 8

Der Projektgruppe ist es gelungen, zwei Aspekte der gegenwärtigen Schülersituation richtig zu erkennen und didaktisch zu verwerten: das allgemeine Schülerinteresse für revolutionäre Vorgänge in Entwicklungsländern und die Faszination der Schüler für Idole und Helden dieser Kategorie, die weitgehend ein Zeichen der Entwicklungsphase ist, in der der Schüler sich befindet. Die Schülersituation mit der Frage nach Jesus, dem Revolutionär, zu verbinden, geschieht danach mit eigener Dringlichkeit von selbst. Die Problemstellung dieses Modells gewinnt eine dreifache Bedeutung für die Schüler: eine individuelle, eine sozial-gesellschaftliche und eine theologische.

Von den Schülern erwartet das Unterrichtsprojekt eine aktive Mitgestaltung des Unterrichts, vor allem durch eine kritische Einstellung zum dargebotenen Stoff. Soweit das Modell diese Einstellung motivieren und fördern kann, ist dies auch gut geleistet. Im logischen Aufbau der Unterrichtsthemen werden die Schüler nämlich dazu geführt, zu fragen und zu hinterfragen. Sie werden Probleme entdecken und zu lösen versuchen. Was ist ein Idol? Wie kommt es zustande? Was ist seine Funktion? Wie kommt es dazu, daß Gestalten wie Che Guevara, Camilo Torres, Martin Luther King und andere zu Idolen von Jugendlichen, von Massen werden? Die kühne Aufschlüsselung des Wortfeldes "Idol" und "Revolutionär" z.B. soll die Schüler aufmerksam machen auf andere Personen und Ereignisse, die ähnliche Wirkungen wie bei Idolen und Führerpersönlichkeiten auslösen. Die Schüler werden von Frage zu Frage geführt, bis sie mit Notwendigkeit auf die Person Jesu stoßen, der für viele gegenwärtige Sozialrevolutionäre als Exempel gilt.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß der gewählte Einstieg dieses Modells höchst interessant und aktuell ist. Die religiöse Motivation wird von den Autoren in folgenden Sätzen sehr treffend herausgestellt:

> "Die Verbindung von heutigen Revolutionären und Jesus von Nazareth enthält für Schüler ein Moment der Überraschung. Von einem traditionellen apolitischen Jesusbild herkommend rechnen sie nicht mit einem solchen Zusammenhang. Selbst den Bibelmüden leuchtet ein, daß unter diesem Aspekt die Frage nach Jesus noch einmal genauer gestellt werden muß" (23).

Didaktische Analyse. Der didaktische Ort dieses Unterrichtsthemas liegt in einer neutestamentlichen Christologie, die die Vielfalt der Jesusbilder aus ihrer dynamischen Entwicklung im Laufe der Geschichte erkennt und ernst nimmt. So erklärt das Modell:

> "Es soll freilich den Schülern von Anfang an gesagt werden, daß die Unterrichtseinheit nicht primär von revolutionären Bewegungen handelt, sondern von dem Streit um die Berufung auf Jesus für revolutionäres Handeln und von dem damit verbundenen Problem der Jesusbilder" (23).

In ihrer Aktualität erscheint dieser christologische Unterrichtsentwurf erstmalig unter den gegenwärtigen Unterrichtsentwürfen und ist vom Thema her sicherlich noch in kein Handbuch des Bibelunterrichts aufgenommen worden.

Der schematisch dargestellte didaktische Aufbau des Modells gliedert sich in zwei Spalten: in einen sachlogischen Überblick und in Lernziele. Der sachlogische Teil stellt die Sachfrage wiederum dreigliedrig dar durch die "Lösungssituation", das "Thema"

und die "Sachlogik" (24-27). Der Aufbau des Unterrichtsverlaufs selber wird nach dem "Didaktischen Grundmodell" von Ernst Meyer[43] vorbereitet. Demnach wird der Unterricht als "gruppendynamischer Prozeß, als eine Folge von Unterrichts-'Situationen' verstanden" (28). Die Phasen eines solchen gruppendynamischen Prozesses im Unterricht entsprechen den natürlichen Entwicklungsprozessen, die mit der "Anfangssituation" des Unterrichts als Moment der Motivationsbildung zum Problem beginnen, zu einer Reihe von "Lösungssituationen" im Hinblick auf das Problem übergehen und durch den Gang der Diskussion mit den "Vermittlungshilfen" des Lehrers und der eingesetzten Medien weitergeführt werden.
Charakteristisch für den Unterrichtsverlauf ist die Möglichkeit, verschiedene Unterrichtsformen wie Einzelarbeit, Partnerarbeit, Gruppenarbeit, Klassenunterricht, Klassengespräch usw. je nach der jeweiligen Situation durchzuführen. Alles in allem bietet die methodische und technische Planung dieses Modells einen hervorragenden Strukturaufbau, der es dem Lehrer ermöglicht, mit kraft- und zeitökonomischem Einsatz die ganze Problematik, den logischen Gang des Entwurfs und die einzelnen Schritte des Unterrichts zu durchschauen.

Bei der Lernzielbestimmung im Modell wird als Grobziel für dieses Thema ein Vierfaches angegeben:

> "Die Schüler sollen Versuche kennenlernen, in denen Jesus zum Idol der Revolution wird. Sie sollen befähigt werden, auf Grund der urchristlichen Zeugnisse und verschiedener theologischer Interpretationen dieser Zeugnisse zu

---

43) Vgl. E. Meyer, Unterrichtsvorbereitung in Beispielen. Kamps Pädagogische Taschenbücher, Rote Reihe, Bd. 6, Bochum ^{14}1971; ders., Gruppenunterricht, Worms 1964

> entscheiden, ob dieser Anspruch gerechtfertigt ist. Die Schüler sollen darlegen können, warum es kein Bild von Jesus an sich gibt, sondern Jesus schon im Neuen Testament in verschiedenen Interpretationen begegnet. (Vgl. die Jesusbilder der vier Evangelien.) Die Schüler sollen erkennen, daß die Jesusbilder nicht nur menschliches Handeln legitimieren, sondern daß in ihnen auch der Anspruch Jesu begegnet, der den Menschen infragestellt" (9).

Kritisch zu diesen Zielangaben ist die Tatsache zu bemerken, daß der Autor vier Vorstellungen im Unterricht zur Geltung bringen will, die uneinheitlich sind und auf verschiedenen Ebenen liegen. Je nachdem aber, welcher der vier Momente betont wird, sieht die Sache sehr verschieden aus. Man könnte sich fragen, ob die zwei ersten Ziele als Einstieg gedacht sind, und ob das dritte Ziel, um der Gefahr der Beliebigkeit zu entgehen, nicht eine andere Fortsetzung fordert, als sie im vierten Ziel vorgesehen ist.

Im Hinblick auf diese Zielsetzungen wird das Thema in sieben Unterrichtsteile gegliedert (29-39). Im ersten Teil wird Jesus mit zwei Sozialrevolutionären, Che Guevara und Camilo Torres, verglichen. Im zweiten geht es darum, die emotionale Funktion von Idolen anhand der Gestalt Che Guevaras zu beschreiben und kritisch zu hinterfragen. Der dritte Teil stellt das Jesusbild eines "politischen Aufrührers" nach dem Entwurf von Joel Carmichael[44] dar. Der vierte Teil bringt als Vergleich zu Carmichael das Jesusbild von Martin Hengel[45] als den "Charismatiker ohne Gewalt". Im fünften Teil werden noch zwei gegensätzliche

---

44) Vgl. J. Carmichael, Leben und Tod des Jesus von Nazareth (Fischer-Bücherei Bd. 891), Frankfurt 1968

45) Vgl. M. Hengel, War Jesus Revolutionär? Calwer Hefte 118, Stuttgart 197o

Jesusbilder, die von H.St. Chamberlain[46] und Leo Baeck[47], dargestellt, um die Vielfalt der Interpretationen über die Person Jesu und deren Zeitbedingtheit zur Sprache zu bringen. Die Rückfrage an die Evangelien, wer Jesus wirklich war, wird im sechsten Teil behandelt. Zu dieser Rückfrage werden zwei Markusstellen ausgelegt: Markus 1,4o-45 par (Heilung eines Aussätzigen) und Markus 2,23-28 par (Jesu Stellung zum Sabbat). Der letzte Teil plant eine Diskussion um eine "Theologie der Revolution" am Beispiel des Priesters Camilo Torres, die zeigen soll, "wie Glaubens- und Gewissensentscheidungen situationsbedingt sind" (34). Texte von Cullmann, Moltmann, Sölle und Hengel ergänzen das Material zu diesem Teil.

Die Formulierung der Projektziele bietet ein ausgezeichnetes Beispiel dafür, daß sie nach der allgemeinen curricularen Forderung aus dem Schnittpunkt des Schülerinteresses und der wissenschaftlichen Sachanalyse gewonnen wurden. Es ist aber im Modell nicht ersichtlich, welcher allgemeinen Zielsetzung des Religionsunterrichtes es sich verpflichtet weiß. Auch die geforderte Angabe der Qualifikation und der späteren Verwendungssituation, die das Modell intendiert, werden nicht explizit genannt und beschrieben. Günstig jedoch ist die begründete Eingrenzung des Themas im Hinblick auf diese Modellziele, so daß es gelingt, die untergeordneten Lernziele und Teilziele in der Verlaufsplanung eindeutig zu formulieren und zu operationalisieren. Das Lernziel der ersten Unterrichtseinheit heißt: "Die Schüler sollen Revolutionäre

---

46) Vgl. H.St. Chamberlain, Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts, in: Der Neue Brockhaus, Bd. 1, ^{4}1968, 436

47) Vgl. Leo Baeck, Das Wesen des Judentums (1932), Maimonides (1954), Dieses Volk - Jüdische Existenz (1955), in: RGG, Bd. 1, Tübingen ^{3}1957, Sp. 84o

nennen und charakterisieren können, die mit Jesus verglichen werden oder sich auf Jesus berufen (Che Guevara, Camilo Torres)" (29). Oder das Lernziel der vierten Unterrichtseinheit: "Die Schüler sollen zwei einander widersprechende Jesusbilder (Carmichael und Hengel) vergleichen können, Grundbegriffe exegetischer Arbeit (wie Vorverständnis, Text, Auslegung) kennen und anwenden können" (31). In Teil 5 wird jedoch der Eindruck erweckt, als sei das Lernziel für die Schüler mit den angegebenen Unterrichtsmitteln gar nicht erreichbar. Das Lernziel lautet: Die Schüler sollen zwei weitere Jesusbilder beschreiben können. Sie sollen dabei bereits begründen können, warum Jesus nur in Interpretationen dargestellt wird und warum bei jedem Jesusbild eine kritische Prüfung geboten ist" (32). Dieses Ziel setzt bei den Schülern einen ziemlich feinen Raster von Beurteilungskriterien der Christologie voraus, den sie aber kaum haben können, der es ihnen ermöglichte, sachgemäß feststellen zu können, was in einem Christusbild zeitbedingt ist und warum bei jedem Christusbild eine eigene Jesus-Forschung ansetzen könnte. Die These der Zeitbedingtheit der Jesusbilder, die hier im Modell thematisiert wird, begibt sich leicht in die Gefahr der Beliebigkeit und Willkür bei der Beurteilung der Legitimität eines Jesusbildes. Wichtig für die Erarbeitung eines Jesusbildes ist, daß die Aussagen auf wissenschaftlich zuverlässigen Erkenntnissen der Exegese beruhen.

Bei dieser Kritik der Lernzielangaben muß noch auf einen weiteren Mangel hingewiesen werden. Es trifft in diesem Projekt der Vorwurf G. Stachels bezüglich der starken kognitiven Tendenz der Zielbestimmung

zu.[48] Die Ziele, die hier angesprochen sind, verraten diesen Zug zum Kognitiven zu Ungunsten der affektiven Ziele.[49] Ein ausdrückliches Anliegen des Projekts, daß die Schüler zur Selbstprüfung befähigt werden sollen, "inwieweit man sich von dem in Jesus sich meldenden Anspruch infragestellen läßt" (8), kommt im Ganzen gar nicht zum Zuge.

Ansonsten sind die Lernziele sachlogisch und lernpsychologisch gut durchdacht, so daß die Lernschritte des Modells geeignet sind, die einzelnen Lernziele zu erreichen.

Das Modell bietet kaum Möglichkeiten der Erfolgskontrolle an. Es schlägt keine differenzierten Formen der Leistungsmessung vor, weder im Hinblick auf das gesamte Modellziel noch auf die einzelnen Teilziele. Ein einziges Mal kommt ein Zwischentest vor, nämlich nach der christologisch entscheidenden Unterrichtseinheit über die Frage: Wer war Jesus wirklich? (33f) Der Test besteht aus sechs Fragen[5o], die den Kern des christologischen Anliegens des Modells in sachgemäßer Weise herauskristallisieren und zusammenfassen. Wenn aus dem Test deutlich würde, daß die Schüler diese grundlegende Intention des Modells

---

48) Vgl. G. Stachel, Curriculum und Religionsunterricht 11-75

49) Vgl. ebd.

5o) R. Schütz, Revolution mit Jesus 38:
"1. Was würde man von Jesus als Glied eines Volkes erwarten, bei dem die Aussatz-Bestimmungen (3. Mose 13; 4. Mose 5) und das Sabbatgesetz in Geltung stehen?
2. Wie verhält sich Jesus tatsächlich? a) Aussätzigen gegenüber? b) dem Sabbatgesetz gegenüber?
3. Wie kommt Jesus dazu, sich so zu verhalten? Wie bringt er es fertig, geltende Gesetze und Konventionen zu übertreten?

hinsichtlich der Struktur einer indirekten Christologie verstanden haben, dann wäre schon eine gute Basis geschaffen für einen weiteren Ausbau der Frage nach Christus im Kontext der Möglichkeiten, welche die fortschreitenden Erkenntnisse der exegetischen Forschung bieten. Auch wenn Tests zur Kontrolle nicht weiter angeboten werden, bieten sich doch noch Chancen zum feed-back im Unterrichtsverlauf, da jede Unterrichtseinheit so aufgebaut ist, daß auf die Einzel- bzw. Partner- oder Gruppenarbeit immer ein Klassengespräch folgt. Im Klassengespräch findet von selbst die Sachkontrolle statt. Der Unterrichtsentwurf arbeitet jedoch systemimmanent. Die Möglichkeiten zum fachübergreifenden Unterricht sowie zur Übung des Gelernten werden nicht spezifiziert; natürlich würde man annehmen, daß die kritische Haltung, die in den Schülern geweckt werden soll, sich über das System hinaus auf andere Bereiche übertragen wird.

Fachwissenschaftliche Untersuchung. Der folgende Abschnitt gilt der Untersuchung der theologischen Aufgabe, die das Modell sich gestellt hat, nämlich die "Entstehung und Wirkung bestimmter Bilder von Jesus kritisch zu beleuchten" (1o). Die Leitfragen

---

4. Wie wirkt das Verhalten Jesu auf seine Umgebung?
   a) Sein Verhalten den Aussätzigen gegenüber?
   b) Sein Verhalten am Sabbat?
5. Kann man sagen, daß Jesus durch sein Verhalten politisch wirken wollte?
6. War das Verhalten Jesu revolutionär?

des Modells lauten: "War Jesus Revolutionär?" (28). "Wie kann ein 'wissenschaftliches' Jesusbild gewonnen werden?" (8). Die Sachproblematik des Modells ist deutlich eng abgegrenzt. Über die eigene intendierte Christologie des Modells selber äußern sich die Autoren offen und genau:

> "Dem Unterrichtsmodell liegt darum auch ein bestimmtes Bild von Jesus zugrunde: Das mehr oder weniger scharfe Bild von Jesus, das in der Diskussion um dieses Modell und im Unterricht, der dem Modell zugrunde liegt, sich ergab: Jesu Verhalten gegenüber einer Außenseitergruppe der jüdischen Gesellschaft (Aussätzige, Mk 1,40-45 par.) und seine Einstellung zu den Normen seines Volkes (Sabbat, Mk 2,23-28) zeigen: Er war darin revolutionär, daß er souverän mit Konventionen und religiös-sozialen Normen umging" (21).

Hier trifft sich nun thematisiert begründet der Ansatz beim historischen Jesus, genauer gesagt bei den Taten und bei der ursprünglichen Intention des Mannes von Nazareth. Der Unterschied zwischen diesem Entwurf und den Katechesen der schon besprochenen Handbücher ist der didaktische Ansatz bei einer funktionalen Christologie. Durch diesen Ansatz konnte die Christologie mit den gegenwärtigen gesellschaftlichen Erfordernissen und mit den Erfahrungen der Schüler in Verbindung gebracht werden.

Der springende Punkt in der Sachstruktur der christologischen Darbietung liegt bei der sechsten Unterrichtseinheit in der Frage: "Wer war Jesus wirklich?" Hier macht sich das hermeneutische Problem der Jesusinterpretation bemerkbar. Die Antwort des Modells zu dieser zentralen Frage ist meiner Ansicht nach minimalistisch und einseitig.[51] Es beantwortet zwar das

---

51) Vgl. ebd. 20: "Wenn darum für die Unterrichtseinheit in Teil 6 die Auslegung von Evangelienperikopen unter der Rückfrage 'Wer war Jesus wirklich?' vorgeschlagen wird, so kann der Bibeltext nicht in der Weise als 'Schiedsrichter' angerufen werden, daß die Klasse jetzt endgültig Klarheit bekäme, welches Bild von Jesus wir uns heute machen müssen oder welches absolut richtig ist."

Problem, ob Jesus Revolutionär wäre, mit dem treffenden Faktum des ambivalenten Zuges im neutestamentlich überlieferten Bild Jesu, wenn darin zu lesen ist:

> "Moderne Kategorien wie 'politisch', 'sozial' oder 'gesellschaftlich' (im Gegensatz etwa zu 'individualistisch') sollten nicht unkritisch auf die Antike übertragen werden. Auch wenn Jesus nicht 'politisch' im heutigen Sinne wirken wollte, hat er doch wohl nicht zufällig einen 'politischen Prozeß' gegen sich ausgelöst. Jesus war nicht revolutionär im heutigen politisch-militärischen Sinn. Er verzichtete auf Gewaltanwendung. Sein 'revolutionäres' Verhalten bestand darin, daß es sich ohne Rücksicht auf das eigene Leben auch solcher Menschen annahm, die die Gesellschaft schon abgeschrieben hatte" (39).

Jedoch das Problem der legitimen Beurteilung der Wissenschaftlichkeit oder vielmehr der Echtheit eines Jesusbildes wird nicht genügend reflektiert. Die Herausstellung der Vielfalt und Zeitbedingtheit der Jesusbilder[52] ist zwar ein sachgemäßes Anliegen, dennoch tendiert sie insgesamt zu einer einseitigen Relativierung der Jesusbilder. Dies zeigt sich bei der Wahl der Jesusbilder von H.St. Chamberlain und L. Baeck, welche nicht einfach neben die "klassischen" Jesusbilder zu stellen sind. Der allgemeine Konsens in der exegetischen Forschung besagt nämlich, daß gerade im vielfältigen Spectrum der Christusaussagen das Phänomen der Einheit und Kontinuität in der Person Christi als des Erhöhten besteht. Von dieser Einheit in der Vielfalt wird im Modell keine Andeutung gemacht. In diesem wichtigen Punkt versagt die intendierte Christologie des Modells, auch wenn der Ansatz beim historischen Jesus anthropologisch und lernpsychologisch treffend dargestellt wird.

---

52) Vgl. ebd. 10: "Jede Zeit entwickelt ihr Bild von Jesus: Eigene Überzeugung und eigene Aktivität schlagen durch und färben das Bild oft unbewußt."

Es ist bezeichnend für diesen Entwurf, daß nur H. Braun für das Bild des historischen Jesus angegeben wird. Dies wiederum ist typisch für eine Richtung der Jesusinterpretation, die bei dem historischen Jesus hängen bleibt und den Sprung zu einem offenen Prozeß der Entwicklung der Jesuserkenntnis aufgrund von Ostern nicht schafft.

Die Wahl der markinischen Stellen zur Behandlung der Rückfrage nach Jesus von Nazareth ist recht gut, denn die beiden Jesusperikopen charakterisieren das Einmalige im Auftreten des Jesus von Nazareth, das man nur schwer wegdenken kann. Insgesamt jedoch, trotz des auf breiter Basis angelegten Gebrauchs von wissenschaftlichen Texten in diesem Entwurf, bleibt die wissenschaftliche Fundierung der Christologie dieses Modells ungenügend. Die dargebotenen christologischen Inhalte reichen nicht aus, um das angestrebte Ziel zu erreichen, die vielfältigen Jesusbilder differenziert beurteilen zu können.

3.213 Norbert Höfer, Arbeitshilfen zu "Christus gefragt"

Das Religionsbuch "Christus gefragt" von Norbert Höfer für die 6. Klasse der Allgemeinbildenden Höheren Schulen in Österreich enthält einen Jahresplan für den Religionsunterricht über das Christusthema. Es erscheint in der Form eines Werkbuches mit 34 Kapiteln und ist in fünf Themengruppen gegliedert. Gemäß dem Verständnis des Religionsunterrichtes im Lehrplan für die Oberstufe der Allgemeinbildenden Höheren Schulen[53] soll das Werkbuch ein Beitrag sein,

---

53) Vgl. N. Höfer, a.a.O. 4

"christliche Verkündigung als Einladung zu gestalten" (3). Es legt deshalb besonderen Wert darauf, daß diese christliche Verkündigung zu einer Antwort auf die eigenen Fragen der Schüler werde, damit sie auch ankommt. So gilt es, zunächst dieses christliche Angebot "als eine von mehreren Möglichkeiten" (5) ins Spiel zu bringen.
Dafür bietet sich die Impulsmethode an. Hier werden die Schüler nicht mehr aufgrund eines bestimmten dargebotenen Stoffes an das Thema herangeführt, sondern sie lernen, "schrittweise und von verschiedenen Seiten her" (5) die Thematik kritisch zu betrachten. Das Werkbuch gibt folgende Begründung dazu:

> "Es versteht sich von selbst, daß bei einer solchen Methode der Schüler ganz anders zum Mitdenken und -überlegen aktiviert wird, als wenn ihm die schon fertigen Lösungen vorgetragen werden ... Dabei versteht es sich von selbst, daß zu den einzelnen Themen nicht nur Pro-, sondern auch Contra-Texte beigebracht werden. Gerade in der Auseinandersetzung mit anderen Meinungen kann man den christlichen Standpunkt besonders deutlich herausarbeiten ... Der Schüler soll ja durch den Religionsunterricht auf eine bewußte Entscheidung vorbereitet werden, und Entscheidung setzt Auseinandersetzung mit anderen Meinungen voraus" (5).

Diese Einstellung des Werkbuches zum Verkündigungsanliegen prägt und bestimmt die Zielangaben der einzelnen Stundenbilder und des Gesamtentwurfs. Deswegen bemüht sich das Werkbuch um ein gutes wissenschaftliches Fundament für die christliche Botschaft, insbesondere für die Christologie, durch die Verwendung historisch-kritischer Forschungsergebnisse.

Die didaktischen Strukturen des Werkbuches. Da sich das Werkbuch von Höfer eng an den einzelnen Forderungen des Lehrplans (1967)[54] orientiert, übernimmt es die darin angegebene Thematik, das Lehr- und das Bildungsziel. Die Thematik für die 6. Klasse lautet: "Jesus, der Christus, und seine Kirche als Inhalt unseres Glaubens" (8). Das Lehrziel dazu heißt: "Der Schüler soll aus den Quellen der Offenbarung und der kirchlichen Tradition die Gestalt und das Bild Christi, sein Erlösungswerk und das Wesen und Leben seiner Kirche erkennen und lebendig erfahren" (8). Dementsprechend wird als Bildungsziel angegeben:

> "Der Schüler soll zu Christus als seinem persönlichen Herrn eine gläubige Beziehung finden und im Leben der Kirche seine heilbringende Gegenwart erfahren. Die liturgische Bildung hat ihm die sakramentale Zeichenhaftigkeit der Kirche und deren Bezeugung vor allem in der Eucharistie näherzubringen" (8).

Die beiden Zielformulierungen enthalten kognitive und affektive Ziele in einer bewußt intendierten Verzahnung, die sich von der Zielbestimmung im Projekt von Schütz erheblich unterscheiden. Auffallend ist, daß dies die einzigen Ziele sind, die im Werkbuch überhaupt aufgeführt werden. Die ganze Diskussion um einen lernzielorientierten Religionsunterricht in Deutschland wurde von den Verfassern dieses österreichischen Lehrbuches nicht aufgegriffen. Will man trotzdem den Wortlaut dieser Ziele: "... eine gläubige Beziehung finden ... seine heilbringende Gegenwart erfahren ..." auf dem Hintergrund der gegenwärtigen Lernzielforschung in der curricularen

---

54) Lehrplan für die Oberstufe der Allgemeinbildenden Höheren Schule, veröffentlicht im Bundesgesetzblatt 295/1967

Arbeit hinterfragen, so entdeckt man, daß sie, um in der curricularen Terminologie zu sprechen, abstrakt formuliert sind und jenseits jeder Operationalisierungsmöglichkeit liegen. Kurz gesagt, man kann praktisch mit diesen Zielen im Religionsunterricht nichts anfangen. Solche Sollensäußerungen haben zwar eine Funktion als Appelle, aber sie zeigen in keiner Weise ihren spezifisch schulpädagogischen Kontext auf.

Die inhaltliche Systematik und der Aufbau des Werkbuches, der sich aus den Zielen ergibt, bieten eine Vielfalt von Christusbildern in einer zusammenhängenden Reihenfolge, die hervorragend konzipiert ist. Für unsere Analyse kommen die drei ersten Themengruppen in Frage: 1) die kritische Auseinandersetzung mit wichtigen Ergebnissen der Bibelwissenschaft, 2) die Thematik des historischen Jesus und das Thema der Erlösung und 3) der Christus des Glaubens.[55] Sehr erfreulich ist die Auffächerung der Thematik über den historischen Jesus und seine Erlöserfunktion in acht Kapiteln, die genau die implizite und die Aszendenzchristologie didaktisch verarbeiten. Das Werkbuch bringt folgende Erklärung dazu:

> "Da eine 'Biographie' Jesu nicht möglich ist, muß aus den gegebenen Quellenangaben der Evangelien die Gestalt, die Botschaft und Wirkweise (Wunder!) Jesu zusammengeschaut und konzipiert werden. Seine Stellung zum Judentum, sein Prozeß und das apostolische Zeugnis der Auferstehung runden die geschichtliche Schau ab, ihr folgt die Darstellung der neutestamentlichen Christusbotschaft in ihren wichtigsten Vertretern" (9).

Ebenso begrüßenswert ist die Entfaltung des Themas über den Christus des Glaubens in sechs Kapiteln, die ein Spektrum der Christologien anhand der

---

55) Vgl. ebd. 6

Würdeprädikate, der Synoptiker, der Kindheitsgeschichten, der Theologie des Johannes, der Trinitätslehre und der ersten vier Konzilien bieten. In dieser Darstellung wird das Faktum des Christologisierungsprozesses bei der Entstehung der verschiedenen Christuszeugnisse indirekt mitgeteilt, aber nicht thematisiert.

Die Stundenbilder und die Impulsmethode. Jedes der 34 Kapitel des Werkbuches besteht aus einem Angebot von Stundenbildern, die Impulse zur Gestaltung des Unterrichts mit den Arbeitstexten und Bildern des Werkbuches geben sollen. Zwei bis drei Stundenbilder mit einer kurzen Beschreibung der nötigen Arbeitsmaterialien finden sich jeweils in einem sogenannten Kapitel. Für den überlasteten Lehrer können diese Stundenbilder in ihrer Knappheit und Übersichtlichkeit eine echte Hilfeleistung bieten. Auch die zusätzlichen sorgfältig durchdachten Vorschläge sind für den kritischen und kreativen Lehrer reizvoll und anregend. Ein Beispiel für brauchbare Vorschläge zu den verschiedenen Arbeitstexten und Bildern liefern die Stundenbilder des Kapitels über die Botschaft Jesu von der Gottesherrschaft.[56] Die Überschrift zu diesem Entwurf lautet: "Menschenrechte - eine Utopie?" (23) Folgende Arbeitsimpulse zu einem darin skizzierten Stundenbild werden angegeben:

> 1.1
> "Presseberichte von Geschehnissen, die im Widerspruch zur Deklaration der Menschenrechte stehen, bilden ... einen guten Einstieg in das Thema.

---

56) Vgl. ebd. 23f

1.2
Die Schüler sollen nun die Bilder im Werkbuch und die Artikel aus der Deklaration einander gegenüberstellen ... Ist Engagement für die Sache der Menschenrechte überhaupt sinnvoll, hat es Chancen auf Erfolg? ...

1.3
Wie denken die Christen darüber? ... Die Schüler sollen zur Beantwortung dieser Frage die Gleichnisse Jesu heranziehen ...

1.4
Die Schüler sollen schriftlich zu der Frage Stellung beziehen: Kann man der Predigt Jesu vorwerfen, sie sei 'Opium des Volkes!' (Karl Marx)?" (23)

Aus diesen Arbeitsimpulsen erreicht es der methodische Weg des Werkbuches, die christologische Dimension im Unterricht mit dem weltlichen Erfahrungshorizont der Schüler zu verknüpfen, um den Inhalt der christlichen Botschaft wirklichkeitsnah werden zu lassen.

In diesem Kapitel sind noch vier andere Alternativstundenbilder vorgeschlagen. Es ist aus allen fünf Entwürfen jedoch ziemlich eindeutig zu sehen, daß die Impulse zur Unterrichtsgestaltung hauptsächlich von der Initiative des Lehrers bzw. des Werkbuches ausgehen und kaum von den 16/17jährigen der 6. Klasse. Obwohl schon die Unterrichtsmethoden den Boden für eine maximale Mitarbeit der Schüler durch Klassengespräche und -diskussionen bereiten, wäre hier noch eine intensivere Mitgestaltung der Schüler bei der Text- und Themenauswahl möglich und wünschenswert.

Bemerkenswert in allen Stundenbildern ist der massive Medieneinsatz durch Texte und Bilder (Filme werden in den drei von uns untersuchten Themengruppen nicht vorgeführt), anhand derer die Auseinandersetzung mit den biblischen Texten geschieht. Der Impuls zu einem kritisch aufbauenden Klassengespräch geht

hauptsächlich von Texten verschiedener Gattungen aus. In vielen Stundenbildern ist die Auswahl von provozierenden und interessanten Texten gelungen, die für ein zu behandelndes Thema einbezogen werden. Es fragt sich jedoch wiederum, ob diese Texte im Grunde nicht vor allem um des biblischen Themas willen verwendet werden, so daß ihr eigenes legitimes Anliegen nicht zur Geltung kommen kann.

Zum christologischen Inhalt. Ein Vorteil dieses Werkbuches ist die programmatische Verarbeitung der bibelkritischen Erkenntnisse über die Christologie in den Stundenbildern. Die Tatsache, daß die christologischen Gegenpole - der historische Jesus und der Christus des Glaubens - einander ergänzen und bedingen, wird hier grundsätzlich eingesehen und zu einem didaktischen Prinzip gemacht.

Die acht Kapitel in der zweiten Themengruppe, die sich mit der Thematik des historischen Jesus befaßt, bringen die historische Gestalt und das Wirken Jesu gemäß den Quellenangaben richtig zum Ausdruck. Die wichtigsten Komponenten der Verkündigung Jesu sind hier dargestellt: die Botschaft von der Gottesherrschaft, die Wundererzählungen, die Forderung der Umkehr und der Gottes- und Nächstenliebe und die Auseinandersetzung mit den Pharisäern. Die Entscheidung des Werkbuches für diese Themenauswahl in bezug auf die Thematik des historischen Jesus ist gut getroffen und erarbeitet. Die Themengruppe zum kerygmatischen Christus mit ihren sechs Kapiteln ist ebenso gut aufgefächert und gestaltet.

Dem Plural der Christologien entsprechend behandelt das Werkbuch in mehreren Stundenbildern eine Vielfalt von Christusbildern. Eine Lektion über das Selbstbewußtsein Jesu bildet den Anfang. Sodann folgen Abschnitte über den Messias, den Menschensohn, den Sohn Gottes, das Christusbild des Markus, Matthäus, Lukas und Johannes. Besonders behandelt wird die Christologie der Kindheitsgeschichten sowie die Trinitätslehre und die Christologie der vier ersten Konzilien. In dieser Breite des Angebots ist die Christologie bis jetzt noch in keinem Handbuch oder Projekt vertreten gewesen. Die verschiedenen Einstiegsmöglichkeiten in das Thema Christologie sichern dem Unterricht ein reicheres Angebot an Zugängen zum Verständnis der Jesusthematik heute und bieten ihm Chancen zu einem Tiefgang in den Stoff mit der nötigen Abwechslung und mit nur geringer Wiederholung.

Durch diese Zuordnung der zwei wichtigen Themengruppen läßt sich abschließend sagen, daß eine didaktische Linie, die im ersten Teil dieser Arbeit angedeutet wurde, hier erfüllt ist, nämlich das pädagogische Prä des historischen Jesus vor dem kerygmatischen Christus. Die Relativierung der Gottmensch- und Gottessohnchristologie, die durch diese Aufstellung der neutestamentlichen Christusbilder zustandekommt, befreit von einem engen metaphysischen Christusverständnis, das nicht offen ist für weitere Fragen über Jesus den Christus, welches Fragen heute einfach didaktisch notwendig ist, um ein Gespräch über diese Thematik möglich zu machen. Der große Vorteil dieses Werkbuches von N. Höfer liegt nun in der Kombination eines guten wissenschaftlichen Fundaments in der Christologie mit einer "problemorientierten" und didaktisch effizienten Unterrichtsorganisation.

3.22 Die Themenkomplexe von Weihnachten, Passion und Ostern

3.221 G.A. Rummel, Weihnachten. Ein Unterrichtsentwurf mit der Religionsfibel "Unterwegs zu Dir"

Das Unterrichtsprojekt von G.A. Rummel über Weihnachten ist ein Themenangebot im Rahmen der Konzeption der Religionsfibel "Unterwegs zu Dir", die sich an einem neuen praktisch-theologischen Ansatz orientiert. Diese Religionsfibel von G. Biemer und I. Kern für das erste Schuljahr ist gekennzeichnet durch ihren konsequenten Anschluß an die jüngste Diskussion in Pädagogik und Theologie sowie in der allgemeinen Didaktik und Soziologie. Beachtlich ist die Ansicht, die die Autoren der Fibel aufgrund ihrer theologischen Reflexion über den Inhalt des Religionsunterrichtes vertreten:

> "Es geht nicht nur um die heilsgeschichtlichen Urkunden des Christentums, um die Texte, Vorgänge und deren Wirkungsgeschichte, es geht um unsere ganze heutige Welt, die nach eben jenem Prinzip zu deuten und zu erschließen ist, das den neutestamentlichen Schriften zugrunde liegt."[57]

In diesem Satz spiegelt sich die ganze Spannung zwischen einem stoffbezogenen und einem situativen Unterricht wider, welche die Reformbestrebungen der letzten Jahre im Bereich des Religionsunterrichts geprägt hat. Aus der eben genannten theologischen Einsicht erfolgt nun die klare Intention der Fibel: "Auf das Ziel der Deutung von Welt, der Bewältigung von Lebenssituationen, der Einführung in das Christentum ist die Religionsfibel 'unterwegs zu Dir' angelegt" (16). Es ist der Religionsfibel im ganzen

---

57) G. Biemer/I. Kern, a.a.O. 5

gelungen, Unterrichtsentwürfe anzubieten, die religionspädagogisch und theologisch gut durchdacht sind und die aufgrund ihrer Orientierung an der Problem- und Erfahrungswelt der Schüler zum Experiment herausfordern. Innerhalb dieses Gesamtzusammenhangs steht der Versuch Rummels, das Thema "Weihnachten" in einem situationsbezogenen Unterricht zu vermitteln. Zur Analyse dieses Projekts beginnen wir mit dem Umkreis von Sach- und Situationsüberlegungen, die das Projekt in Betracht gezogen hat.

Analyse der Sach- und Situationszusammenhänge des Projekts. Das Projekt ist ganz von der Erfahrungswelt der Kinder des ersten Schuljahres aus konzipiert. In einer einleitenden Analyse ihrer Ausgangslage befaßt sich Rummel zunächst mit dem Erfahrungsbereich der Schüler bezüglich des Weihnachtsfestes und dessen Inhalt.[58] Er rechnet mit vielerlei Erfahrungen der Schüler, auch damit, daß die Schüler die Weihnachtsgeschichte als explizite Jesus-Geschichte nicht kennen. An zweiter Stelle berücksichtigt er die Bedeutung der Sozialisationsfaktoren im Leben der Kinder. Im Familienkreis und in der Umgebung wird auf Weihnachten in jeder Art und Weise vorbereitet; dies hat unterschiedliche Folgen und Wirkungen auf die Kinder. Mit Fehlvorstellungen vom "Weihnachtsmann", "Christkind" oder "Jesuskind", wenn nicht sogar mit völliger Ignoranz der Kinder muß gerechnet werden. Ein dritter Punkt, auf den Rummel aufmerksam macht, ist das Sprach- und Reflexionsniveau bei der Behandlung des Themas Weihnachten. Der Unterricht über dieses Thema muß sich

---

58) Vgl. G.A. Rummel, a.a.O. 136-138

vor einer Verkindlichung der Erzählung hüten. Begriffe wie "Christkind" und "Christkindmärchen" können falsche Vorstellungen hervorrufen, die sich später nur mühsam korrigieren lassen. Zuletzt berücksichtigt Rummel die Erwartungshaltung der Kinder vor Weihnachten. Ihre Erwartung ist sehr gefühlsbetont. Darin sieht er aber die Chance, die Kinder zu einem existentiellen Erlebnis beim Schenken oder beim Warten auf das Kommen des Festes zu führen. Aufgrund dieser Analyse faßt Rummel die mögliche Funktion des Unterrichts über Weihnachten folgendermaßen zusammen:

> "Die intensive Vorwegnahme von Weihnachten in Öffentlichkeit und Familie und ihre Folgen: Dauerbeeinflussung durch Werbung und Konsum, Fixierung auf falsche Bilder, Egoismus des Schenkens (in der Regel beschenken sich bereits 'Besitzende') können eine Abstumpfung der Kinder, eine Blockierung etwa für biblische Aussagen verursachen und falsche Erwartungen hervorrufen. Der Unterricht über Weihnachten sollte darauf korrigierend, helfend, antwortend eingehen" (138).

Diese Überlegungen zur typischen Lage der Kinder im ersten Schuljahr in bezug auf das Weihnachtsfest geben den Lehrern einige gute Aspekte der Schülersituation, die für den Unterricht über Weihnachten sachliche und didaktische Konsequenzen haben.

Zur didaktischen Struktur des Projekts. Das Projekt Rummels zeugt von einer gut durchdachten Lernzielintegration. Es befreit die Wahl des Themas von einer gewissen Zufälligkeit. Die Projektziele lassen sich in das allgemeine Ziel des Religionsunterrichts für die Primarstufe, wie es von Biemer und Kern in der Religionsfibel beschrieben wird, integrieren. Das allgemeine Ziel hat folgenden Wortlaut:

> "Der Religionsunterricht hat die systematische Vermittlung alles dessen aus dem dreifachen Bereich von Religion zur Aufgabe, was den Kindern zur Bewältigung ihrer Lebenssituationen und somit ihrer Selbständigkeit dient. Dazu gehört die sinnerhellende Deutung und Wertung des Daseins; die Kenntnis der pluralen Möglichkeiten solcher Deutung gemäß dem Plural von Religionen; und in unserem Lebensraum besonders Kenntnis und Verständnis der gesellschaftlich verfaßten christlichen Kirchen, ihrer Urkunden und ihrer Lebensformen" (13).

Die im Projekt angegebenen Ziele zur unterrichtlichen Behandlung des Themas Weihnachten lassen sich unter den letzten Punkt dieser allgemeinen Zielangabe für die Primarstufe subsumieren. Da sie von einer Christusperikope her formuliert sind, sind die Projektziele christologisch zentriert, enthalten aber auch Zielbestimmungen, die die christologischen Inhalte mit allgemeinen menschlichen Erfahrungen in Verbindung bringen. Die Erzählung der Geburt Jesu wird zum Beispiel durch den Rückgriff auf die Erfahrung der Kinder von einer Geburt in der Familie erweitert. Außerdem stellt das Projekt die punktuelle geschichtliche Geburt Jesu in die viel umfassendere Bedeutung der ganzen Geschichte des erwachsenen Jesus hinein, so daß das Thema Weihnachten einen didaktischen Ort im "Gesamtzusammenhang der Jesusgeschichten" (139) hat. Das Grobziel des Projekts sagt:

> "Die Kinder sollen einerseits vom erwachsenen Menschen Jesus und seinem Wirken, andererseits vom freudigen Ereignis der Geburt eines Menschen überhaupt her die Bedeutung der Geburt Jesu, die an Weihnachten gefeiert wird, kennenlernen" (139).

Das Projekt legt besonderen Wert darauf, daß das Thema Weihnachten nicht in einem engen Rahmen steckenbleibt. Es weist an mehreren Stellen auf Möglichkeiten zu fachübergreifendem Unterricht und zur Übertragung des Gelernten hin.

Der Unterrichtsentwurf sieht acht Unterrichtseinheiten vor. Beachtenswert im Unterrichtsverlaufsplan ist das "Ineinander von theologischen und anthropologischen" Lernzielen und Sachaspekten, das den Ansatz des Entwurfs kennzeichnet.[59] Der theologische Inhalt baut immer auf einem anthropologischen Aspekt auf, wobei die beiden Sachbereiche logisch so miteinander verknüpft sind, daß sie als eine Einheit wirken. Dies läßt sich zum Beispiel anhand der ersten Unterrichtseinheit verdeutlichen. Um die Bedeutung der Geburt Jesu ins richtige Licht zu stellen, will das Projekt zunächst die Bedeutung des erwachsenen Jesus und seines engagierten Lebens erschließen. "Wir müssen von Jesus als Erwachsenem", so lautet die Inhaltsangabe dieser Einheit, "von seiner Wirksamkeit wissen, um seine Bedeutung als Kind kennenlernen zu können" (147). Dem theologischen Inhalt wird zuvor eine parallele menschliche Situation vorangestellt. Die Funktion und die Tätigkeit eines bedeutenden Zeitgenossen werden in einem induktiven Gespräch thematisiert, um daran das Gespräch über Jesu Bedeutung in seiner irdischen Tätigkeit anzuknüpfen. In einer anderen Unterrichtseinheit wird zunächst die Erfahrung des Wartens und Erwartens auf seiten der Kinder, wie zum Beispiel vor einem Besuch, Geburtstag oder Fest erörtert, um die Bedeutung des Advents als Wartezeit hervorzuheben.

Man könnte meinen, dieses von Rummel genannte "Ineinander von theologischem und anthropologisch-existentiellem Ansatz" sei eigentlich nichts Neues, denn so sei der Lehrer, der etwas pädagogisches Geschick hat, ja immer schon vorgegangen: vom Kind zum

---

59) Vgl. ebd. 146

Thema. Bei Rummel wird aber dieser Ansatz reflektiert und zur sachlogischen Gliederung der Unterrichtseinheiten verwendet.

Sehr begrüßenswert im Entwurf ist der abwechslungsreiche Medieneinsatz zu den verschiedenen Themenkreisen. Diese Art und Weise, Weihnachten unterrichtlich zu gestalten, ist recht anregend nicht nur für die betreffenden Adressaten im ersten Schuljahr, sondern auch für die Lehrer, die immer wieder nach neuen Hilfen für die Unterrichtsgestaltung dieses Themas suchen.

Zur Christologie des Projekts. Der Entwurf enthält einen knappen einleitenden Kommentar zur Weihnachtserzählung Lk 2,1-2o. Er bringt die relevanten theologisch-exegetischen Gesichtspunkte des Textes in einer recht brauchbaren Zusammenfassung seiner Form- und Redaktionsgeschichte. Ferner wird die Stellung der Perikope im Gesamtzeugnis des Neuen Testamentes besprochen und eigens herausgestellt. Danach werden zwei wichtige Aspekte der lunkanischen Vorgeschichte thematisch angegeben und kommentiert, die für das richtige Verständnis der Perikope Fehlerquellen sein können, wenn sie nicht gleich zu Anfang richtig dargestellt werden. Der erste Aspekt betrifft die eschatologische Spitze des Themas. Der Kommentar hält es für sehr wichtig, darauf hinzuweisen, daß die Weihnachtsperikope nicht als Anlaß zur Feier des Geburtstages Jesu und zur Erinnerung an ein bedeutsames Ereignis verstanden wird, sondern es geht "um das zukunftsweisende Kommen Gottes in Jesus, in dem Gott den Menschen unendlich nahegekommen ist und kommt" (144). Der zweite Aspekt behandelt die Engelproblematik der Hirten-Erzählung. Der Kommentar

versucht, die Bedeutung der Engel von der anthropologischen Seite her zu erschließen. Engel werden in ihrer Funktion als Boten dargestellt:

> "In unserem Erfahrungsbereich treten Engel nicht mehr auf. Erfahrungen, daß Heil und Hilfe zuteil wird, gibt es aber auch heute noch; man sagt, z.B. 'Du bist mein Engel', wenn jemand einem entscheidend geholfen, einen gerettet hat. Mitmenschen, die helfen, können, insofern sie helfen, Boten Gottes sein: der Polizist; der Arzt; der Schülerlotse; selbstlose Helfer. Die Gotteserfahrung, die Tatsache, daß Gott hilft, daß Gott Boten sendet, darf demnach nicht in eine Engelvorstellung eingesperrt werden. 'Alles kann Bote Gottes sein'" (145).

Die Distanzierung des Projekts von der belasteten traditionellen Engelvorstellung macht sich hier bemerkbar. Ob aber diese Umdeutung Chance hat, einen neuen Zugang zu dieser Dimension der Weihnachtserzählung zu schaffen. läßt sich nicht sicher sagen. Fragwürdig jedoch an dieser Umdeutung ist die Tatsache, daß sie in keiner Weise von den Ergebnissen der Bibelforschung gedeckt ist.[60]

Auf dieser fachwissenschaftlichen Grundlage des Projekts Rummels hat die Christologie der lukanischen Vorgeschichte ihren sachgerechten Standort. Dazu mag nur noch zusammenfassend gesagt werden, was schon in den bisherigen Ausführungen gesagt worden ist. Die Bedeutung des Kindes Jesus bzw. der Vorgeschichte Jesu kann nur in ihrem Sinn erfaßt werden, wenn man sie von der Bedeutung des Lebens und der Tätigkeit des erwachsenen Jesus her beleuchtet. Hier tritt ein Jesusbild hervor, das von christologischen Titeln nicht belastet ist.[61] Der Jesus des Projekts ist

---

60) Vgl. K. Lang, Die Weihnachtstexte in der Bibelkatechese. Die Auslegung von Mt 2, Lk 1,26-38 und Lk 2,1-20, Freiburg-Basel-Wien 1967, 62f

61) Vgl. ebd. 73ff

einer, der für alle Menschen da ist, "besonders für die Armen, Kranken, Blinden, Lahmen; er ist gut zu ihnen, er hilft ihnen" (147). Damit bekennt sich der Entwurf zu einer didaktischen Linie, die das pädagogische Prä der Aszendenzchristologie vor der Deszendenzchristologie vertritt.

3.222 S. Vierzig, Unterrichtsmodell: Sekundarstufe "Der Tod Jesu"

Der neueste uns zur Verfügung stehende Unterrichtsentwurf über die Passion Jesu ist das Modell von S. Vierzig, das er im Anschluß an sein Resümeé der historisch-kritischen Arbeit an den Passionsgeschichten des Neuen Testaments für den Religionsunterricht entworfen hat.[62] Dieses Resümeé, das den größten Teil seines Buches ausmacht, zeigt die Ergebnisse der exegetischen Forschung in ihrer Vielfalt und Einheit in überschaubarer Weise für den Lehrer auf. Ein Kapitel über die bisherige Diskussion eines lernzielorientierten Religionsunterrichts ergänzt die theologische Erörterung und weist auf die konkreten unterrichtlichen Folgen für das Thema der Passion Jesu hin. Aufgrund dieser theologisch-pädagogischen Grundlage ergeben sich drei von Vierzig erarbeitete Unterrichtsentwürfe. Der dritte Entwurf, der sich mit dem historisch-kritischen Verständnis der Texte über den Tod Jesu befaßt, wird hier der Analyse unterzogen.

---

62) Vgl. die ersten zwei Modelle von S. Vierzig, Der ausgelieferte Mensch, in: informationen 1/2 (197o)31-38, und Enttäuschte Freundschaft, in: ebd. 3/4 (197o) 18-2o. Die beiden Modelle behandeln auch das Thema der Leidensgeschichte. Eine gute Ergänzung zu Vierzigs Entwürfen wären J. Müller-Bardoffs Vorschläge zur Behandlung der Passionsgeschichten für die verschiedenen Schul-

Zur didaktischen Konzeption. S. Vierzig weiß sich in seinen didaktischen Entscheidungen den curricularen Prinzipien zur Aufstellung von Unterrichtsmodellen verpflichtet. Diese Prinzipien werden hier bei der Beschreibung des Entwurfs vorausgesetzt, nicht aber näher besprochen, obwohl sie an manchen Punkten der Analyse in Betracht gezogen werden. Zwei Zielsetzungen sind für den Entwurf von vornherein bestimmend:

> "Der Schüler soll am exemplarischen Beispielen der Passionsgeschichte in ein historisch-kritisches Verständnis der Texte eingeführt werden.
>
> Der Schüler soll die Passionsgeschichte als ein mögliches Lösungsmodell für seine gegenwärtigen Konfliktsituationen entdecken" (57).

In der Operationalisierung dieser zweifachen Intention bekommen die kognitiven Lernziele die Oberhand. Nach Art der curricularen Lernzielformulierung bietet Vierzig eine Reihe von Zielen zu dieser Einheit, deren Absicht es ist, die Schüler durch textkritische Arbeit zum kritischen Umgang mit der christlichen Tradition zu führen. Dadurch soll ein Stück Emanzipation der Schüler geleistet werden.[63] In bezug auf das konkrete Thema des Todes Jesu bedeutet dies eine sachliche Aufklärung über den theologischen Begriff "Tod Jesu", über die verschiedenen Interpretationen und Sinngebungen des Faktums Tod,

---

stufen: Die Passionsgeschichte im Unterricht, in: ZRP 3 (1971) 81-97. Es liegt kein Unterrichtsentwurf vor.

63) Vgl. S. Vierzig, Unterrichtsmodell 55

über Opfertod-Theorien und ihren gesellschaftlich-ideologischen Hintergrund, über die verschiedenen Sinndeutung des Todes Jesu und ihrer zeitbedingten Entstehung, über die Forschungsarbeit an den Texten der Kreuzigung und letztlich über den Gegenwartsbezug der dogmatischen Sätze vom Tod Jesu.[64] Dieses inhaltlich bestimmte Zielfeld des Entwurfs hat an sich wenig explizite Verbindung zu den Konfliktsituationen im Leben der Schüler, die auch, wie beabsichtigt, zur Sprache gebracht werden sollen. Die mögliche Bedeutung der Passion Jesu als ein tragfähiges Lebensmodell, das den Schüler existentiell betreffen könnte, kommt im Modell zu kurz.

Über die Ausgangslage der Adressaten im 1o. Schuljahr wird im Entwurf kaum etwas gesagt, obwohl Vierzig allgemein konstatiert, daß "Situation des Schülers und Tradition" in einem "Wechselverhältnis"[65] zueinander stehen.

Der Entwurf enthält acht Unterrichtsstunden. Jede Stunde wird übersichtlich durch eine drei-spaltige Einteilung gegliedert, mit den Überschriften: Gliederung (der Stunde), Methode und Inhalt. Dieser Aufbau ist für die Arbeit an Unterrichtsmodellen sinnvoll und brauchbar, weil er leicht lesbar und durchführbar ist. Methoden, die in den Stunden wiederholt angewandt werden, sind: Unterrichtsgespräche, Gruppenarbeit, Gruppenberichte und Lehrerimpulse durch Fragen und Aufgabenstellungen. Zu bemerken ist, daß außer den Texten der Heiligen Schrift und in der fünften Stunde dem Aufsatz von Ernst Bloch aus dem Buch "Atheismus im Christentum" der Einsatz anderer Medien fehlt. Die zweite Hälfte des Entwurfs, gemeint

---

64) Ebd. 81f
65) Ebd. 57

sind die 6.-8. Stunde, befaßt sich ausschließlich mit dem Text vom Kreuzigungsbericht des Mk 15,22-39 und Ps 22. Ein Textvergleich zwischen den zwei biblischen Texten soll zum Ergebnis führen, daß der Tod Jesu durch die Analyse des Kreuzigungsberichtes hinsichtlich seiner mehrschichtigen theologischen Deutung für die Io. Klasse erschlossen werden kann. Indessen steht zu befürchten, daß eine solche "textlastige" Arbeit, ohne einen angestrebten existentiellen Bezug, das Interesse der Schüler lähmen würde.

Der Entwurf hört abrupt mit der achten Stunde auf, nachdem es zu einer sachlichen Deutung des Todes Jesu gekommen ist. Zu bemängeln ist das Fehlen einer abschließenden Überlegung zur Effizienzkontrolle, welche ein curriculares Unterrichtsmodell sonst ausdrücklich anstrebt.

Theologisch-exegetische Überprüfung. Es wäre hier zu unterscheiden zwischen den Ausführungen des Buches über die ganze theologisch-exegetische Problematik der Passionsgeschichte und der Christologie des Kreuzigungsberichtes, die im Unterrichtsentwurf für die Io. Klasse vermittelt wird.

Erstere ist als Zusammenfassung der Forschungsergebnisse über das Thema für das Fachwissen der Lehrer sehr notwendig und nützlich. Sie bringt den Lehrer auf den neuesten Informationsstand über die Passionsthematik. Erörtert werden im Buch Vierzigs folgende Themenkreise: 1) die urchristliche Verkündigung von Leiden und Tod Jesu als "erzählende Predigt" (9); 2) die Formgeschichte der Passionserzählung in ihren verschiedenen Schichten; 3) der Sitz im Leben der Passionsgeschichte; 4) die theologischen Motive der

Passionsgeschichte im Markusevangelium und ihr Bezug zum Alten Testament; 5) die Passionsgeschichte in den synoptischen Evangelien und 6) eine ideologie-kritische Besinnung auf die bisherige Praxis und Deutung der Nachfolge Jesu in seinem Leiden und Tod. Diese umfassende Diskussion ist selbstverständlich in der üblichen exegetischen Sprache verfaßt und zeigt noch keine Übersetzungsmöglichkeiten für den späteren Entwurf. Sie dient lediglich dem fachwissenschaftlichen Fundament des Lehrers.

Fragt man zweiter Stelle nach dem theologisch-christologischen Inhalt des Unterrichtsentwurfs über den Tod Jesu selber, so findet man das Schema von Verheißung - Erfüllung, das Vierzig durch den Textvergleich zwischen Ps 22 und dem Kreuzigungsbericht herausstellt. Die Auswertung des Vergleichs ergibt unter anderem: "Jesus ist gestorben als ein frommer Gerechter. Was das AT ankündigt, erfüllt sich in Jesus: Der Fromme muß leiden" (89). Zugleich weist Vierzig damit irgendwelche Opfer-Lehre wenigstens für diese Perikope zurück, deutet aber in keiner Weise darauf hin, daß Opfer-Tod-Theorien in bezug auf die Passion Jesu in anderen Partien des Neuen Testaments wie bei Paulus oder Johannes einen anderen Stellenwert haben. Hier zeigt sich bei Vierzig die Tendenz, die in der katholischen Katechetik weit verbreitete Überbetonung der Deutung des Todes Jesu als Opfertod auszugleichen, sogar abzuwerten.[66]

Die Christologie des Entwurfs ist eine eindeutige Christologie "von unten", ganz vom Menschen Jesus ausgehend, der als der Fromme im Sinne des Alten Testaments leidet und stirbt. So lauten die Schlußsätze der letzten Unterrichtsstunde:

---

66) Vgl. ebd. 46-49

> "Im Tod Jesu zeigt sich die Verkehrtheit, die Entfremdung der Menschen:
> Der ganz und gar Unschuldige wird getötet.
> Der gekommen ist, um zu lieben, wird gehaßt und getötet.
> Damit ist der Tod Jesu die Offenlegung der menschlichen Verkehrtheit, das Gericht" (9o).

So konsequent und erfreulich auch dieser Ansatz einer Aszendenzchristologie im Projekt, das Jesus in seiner Menschlichkeit ernst nimmt und darstellt, ist, so sehr ist gleichzeitig Bedenken gegen das Projekt anzumelden, weil es mit einer solchen Zusammenfassung die Christologie des Markus, auch die des Kreuzigungsberichtes, nur zum Teil richtig wiedergibt. Das Spezifikum des Markusevangeliums ist die Spannung zwischen dem Auferstandenen, der die Mitte dieses Evangeliums bildet, und dem Menschen Jesus in seinen Worten und Taten. Nur von Ostern aus gewinnt auch bei Markus das irdische Leben Jesu an Bedeutsamkeit. Dies gilt ebenso für den Kreuzigungsbericht. Angesichts dieses Faktums wäre es wünschenswert, wenn das Projekt schon zu Anfang einen Hinweis auf die Relevanz von Ostern für das Thema des Todes Jesu gäbe, denn so isoliert vom ganzen Markusevangelium darf man die Passionserzählung nicht verstehen und behandeln.[67]

---

67) Vgl. A. Höfer, Kleines Handbuch 134f, 151f

3.223 Helmut Kurz, "Ostern - Grund und Ziel christlicher Hoffnung", Sekundarstufe II

Einen zentralen Themenkomplex, dessen Christologie auch in dieser Arbeit berücksichtigt werden muß, bildet die Problematik von Ostern. Für unsere Analyse eignen sich die Unterrichtsskizzen von Helmut Kurz, der Ostern als die Mitte des christlichen Glaubens und als die Möglichkeit eines Sinnentwurfs des menschlichen Daseins zum Gegenstand seines Unterrichtsprojekts macht.[68] Seine Unterrichtseinheiten, die schon 1967 konzipiert wurden und im Grundansatz bei ihrer Veröffentlichung in der Zeitschrift 'ru' (1972) unverändert blieben, erheben keinen Anspruch auf "curriculare Reflexion" (1), sind jedoch in bezug auf ihren theologischen Ansatz, ihre Unterrichtssituation, Unterrichtsorganisation und Zielbestimmung ziemlich sorgfältig begründet und durchreflektiert, so daß es lohnend ist, die Einheiten dieses Modells näher zu überprüfen.

Zum Sach- und Situationskontext. Helmut Kurz entwirft sein Unterrichtsprojekt über Ostern in acht Einheiten mit einem Zeitbedarf von 8-lo Doppelstunden für das 12./13. Schuljahr. Zu Anfang bemüht er sich um eine Offenlegung der theologischen Implikationen seines Entwurfs, die er für sehr notwendig hält. Er postuliert nämlich:

> "Jeder Unterrichtsentwurf sollte seine theologischen Implikationen reflektieren und so weit als möglich offenlegen, auch wenn sich der Verfasser damit der Gefahr aussetzt, der

---

68) Vgl. H. Kurz, a.a.O. 2

> entsprechenden 'Schublade' einverleibt zu werden. Hier werden die theologischen Ansätze vorangestellt, damit der Leser gleich nach der Lektüre der ersten Seiten über die Verwendung der Skizze entscheiden kann" (2).

Auf sein eigenes Postulat hin versucht H. Kurz seinen theologischen Ansatz, und damit auch die Legitimation der Wahl des Themas für den Unterricht, zu artikulieren. Seine theologische Ausgangsposition läßt sich in dem Satz zusammenfassen, daß Ostern nach dem Neuen Testament das Entscheidende des christlichen Glaubens ist. So Kurz:

> "Das ganze Neue Testament wurde von Ostern her und auf Ostern hin konzipiert; mit Ostern steht und fällt alles: 'Ist aber Christus nicht auferweckt worden, dann ist unsere Predigt vergeblich, vergeblich auch euer Glaube' (1 Kor. 15,14)" (2).

Damit gibt er den zentralen Stellenwert dieses Glaubensinhaltes im Gesamtzusammenhang des Neuen Testamentes an. Im Unterricht wird diese theologische Erkenntnis den Schülern als Angebot einer Möglichkeit gemacht, sich durch den Osterglauben an einen Hoffnung schaffenden Sinnentwurf des Daseins heranzuwagen und sich dafür zu entscheiden.

Allerdings konstatiert Kurz, daß die zentrale Bedeutung der Auferstehungsbotschaft heute und besonders im katholischen Raum überhaupt, um nicht gleich vom Unterricht zu sprechen, nur sehr schwer ankommt.[69] Er begreift dies allgemein als eine

---

69) Er kommt zu diesem Schluß anhand einer Spiegel-Umfrage und einer repräsentativen Interviewbefragung des Instituts für Demoskopie in Allensbach über den Glauben an die Auferstehung Christi von den Toten. Vgl. ebd. 3

"Sprachnot" des Glaubens, die auch die Lage der Auferstehungsverkündigung kennzeichnet. So meint er, aufgrund der von der Synode der Bistümer Deutschlands durchgeführten Umfragen, im Modus der Verkündigung eine allgemeine Tendenz zur Verkürzung zu erkennen:

> "Die christliche Verkündigung hat allgemeine Glaubenssätze verkündigt, diese wurden 'gelernt' und gewußt, aber nur selten scheint eine Verbindung zwischen der Glaubenswahrheit und der eigenen Existenz hergestellt; die Glaubenswahrheit wurde keine Wahrheit des Lebens" (3).

Angesichts dieser Schwierigkeit bei der Vermittlung der Auferstehungsthematik schlägt Kurz einen neuen Weg der Erörterung des Themas ein, und zwar durch drei Gedankenreihen oder Impulse. Die erste Gedankenreihe bewegt sich auf der historischen Ebene und soll alles Wissen über Ostern, das aus den historisch-kritisch überprüften Quellen gewonnen werden kann, liefern. Die zweite Gedankenreihe soll auf der Basis des Vorhergehenden die Ebene der Reflexion über das Zueinander von Historie und Glauben beleuchten. Das Fazit dieser zweiten Gedankenreihe spricht dem Osterereignis den Charakter des Historischen ab, wenn man unter Historie die heutige Auffassung von Ursache und Wirkung in geschichtlichen Geschehnissen versteht.[7o] Kurz faßt zusammen:

> "Von einem Vorverständnis, welches in der Historie einen 'in sich geschlossenen Wirkungszusammenhang von Kausalität und Konsequenz' sieht, muß gesagt werden: Ostern

---

7o) Vgl. J. Kremer, Die Deutung der Osterbotschaft des Neuen Testamentes durch R. Bultmann und W. Marxsen im Lichte des Auferstehungszeugnisses in 1 Kor 15,3-8, in: Bibel und Kirche 22 (1967) 7-14

> kann kein historisches Ereignis sein. Auferstehung entzieht sich einer solchen Historie, sie ist kein historisches Faktum, sondern Neuanfang, Neuschöpfung, welche, um überhaupt 'verstanden' werden zu können, auch eine neue Auffassungsgabe im Menschen sich erschafft: den Glauben" (4).

Bei der dritten Gedankenreihe soll es um Überlegungen über den Vollzug des Glaubens in Hoffnung und Liebe gehen. Kurz meint mit Recht, daß dieser Vollzug nicht mehr Lernziel des Religionsunterrichts sein kann. "Glaubensakte abzuverlangen" (4) ist nicht mehr Sache des Religionsunterrichtes. Hier sind den Leistungen des Religionsunterrichtes Grenzen gesetzt. Er hegt die Überzeugung, daß bestenfalls "eine Verhaltensdisposition grundgelegt oder angebahnt werden" (4) kann, die eine Entscheidung bei den Schülern für den christlichen Entwurf möglich macht. Aber diese muß dem Schüler und seiner Freiheit völlig überlassen werden.

Aus den prinzipiellen Unterscheidungen, die Kurz in seinen Überlegungen aufstellt in bezug auf das, was Lernziel des Religionsunterrichtes ist oder nicht, zeigt sich eine weitere Reflexionsstufe in der Lernzielbestimmung bei Modellarbeiten, die hier nun von Kurz klar dargelegt wird. Diese Grundsatzreflexion wird in den anderen besprochenen Entwürfen mehr oder weniger implizit miteinbezogen.

Die didaktischen Leitlinien des Modells. Es folgt nun eine Überprüfung der curricularen Elemente in diesem Modell. Zur Problematik der Lernziele gesteht Kurz in seinem Entwurf ein, daß er die berechtigte Forderung der curricularen Modellentwicklung nach einer klaren Zielbestimmung in einem Unterrichtsentwurf für notwendig hält, verzichtet aber darauf,

einen Katalog operationalisierter Lernziele anzubieten, weil die gesamte Lernzieltheorie in bezug auf die Operationalisierung und Kontrollierbarkeit von Lernzielen immer noch erhebliche Schwierigkeiten aufwirft. Er ist ferner der Meinung, daß eine festgelegte Zielbestimmung, die gleichsam von außen kommt, den beabsichtigten 'kooperativen' Unterrichtsstil seines Entwurfs hemmen würde. Hinzu kommt noch die Tatsache, daß jede Klassensituation und ihre Bedingungen nicht einfach übertragbar sind auf andere Klassen, einschließlich der Ziele. Statt eines Lernzielkatalogs entscheidet er sich für einen Zielrahmen am Anfang jeder Unterrichtseinheit. Innerhalb dieses Zielrahmens sollen Lehrer und Schüler die Feinziele für die gemeinsam zu gestaltenden Unterrichtsstunden bestimmen.[71]

Bemerkenswert an Kurz' Festlegung der Projektziele ist die ausgleichende Auswahl von kognitiv/materialen und affektiv/pragmatischen Zielen. Die Ziele aus dem kognitiven Bereich lauten:

> "Die Schüler sollen den christlichen Osterglauben möglichst authentisch kennenlernen und sachgemäß von Ostern sprechen können.
>
> Die Schüler sollen erkennen, daß Ostern nicht zuerst ein zu glaubendes Dogma, sondern Sinnentwurf eines Lebens in Hoffnung ist" (1).

Eine neue Dimension des Themas Ostern öffnet sich in der zweiten Zielformulierung. Darin ist eine klare Distanzierung von der apologetischen Prägung des Themas in den vergangenen Jahrzehnten zu erkennen. Die affektiven Ziele beinhalten folgendes:

> "Durch Abbau von Affekten, Mißverständnissen und Vorurteilen sowie durch eine den Schüler

---

71) Vgl. ebd. 9f

> und seine Fragen ernstnehmende Darstellungsweise des Themas soll eine Verhaltensdisposition angebahnt werden, welche den christlichen Osterglauben als Sinnentwurf des eigenen Lebens ermöglicht. Dadurch darf jedoch nicht die Gewissensfreiheit jenes Schülers beeinträchtigt werden, der diesen Entwurf ablehnt. Er sollte sich darüber Klarheit verschaffen können, was und warum er ablehnt" (1).

Aus diesem Zielkomplex spricht ein optimistisches Anliegen, nämlich, daß der Schüler aufgrund der sachlichen Aufklärung über Ostern dazu befähigt werden kann, seinen Standpunkt der christlichen Botschaft gegenüber zu finden. Hier fehlt meiner Meinung nach eine Reflexion über die Sozialisationsfaktoren, die für den affektiven Bereich in Betracht zu ziehen und für den Unterricht didaktisch relevant sind.

Zur Frage der Unterrichtsorganisation spricht manch Positives für den Entwurf von Kurz. Zu nennen sind vor allem ein übersichtlicher Aufbau und Plan der acht Einheiten, die in 8-12 Doppelstunden gehalten werden sollen; der Versuch des 'kooperativen' Stils bei der Durchführung des Unterrichts sowie die variablen Vorschläge von Methoden und Techniken in Form von Textsammlungen und audiovisuellen Hilfen.

Die acht Unterrichtseinheiten und dazu noch zwei mögliche Exkurse entfalten die drei Gedankenreihen über Ostern, die Kurz diesem Entwurf zugrundegelegt hat. Die erste Einheit enthält Einstiegsvorschläge in das Thema und Hinweise auf Mitplanungsgelegenheiten für die Schüler. Hier geht es darum, daß die Schüler "einzelne Aspekte und Problemkreise" der Thematik "erkennen und formulieren können" (12). Erwähnenswert in dieser Stundenskizze sind die vier angebotenen Varianten zur Wahl einer motivierenden Anfangssituation. Kurz bietet einen Zugang zum Thema durch dichterische oder popularwissenschaftliche

Texte, durch Statistiken und Umfrageergebnisse, durch Tonbandvorträge und Filme. Aus dem anschliessenden Rundgespräch könnte von Lehrern und Schülern gemeinsam ein Lernzielkatalog für den zu planenden Gang der Arbeit aufgestellt werden.

Die zweite und die dritte Unterrichtseinheit haben als Zielrahmen die Untersuchung und Interpretation der neutestamentlichen Quellen, damit klar herausgestellt wird, was sich von Ostern historisch-kritisch sagen läßt. Es wird darin hauptsächlich Gruppenarbeit in der Form von Textvergleichen geleistet. Der Textvergleich von den Grabeserzählungen, von der Beziehung der Jünger zum leeren Grab und der Beziehung des Auferstandenen auch zum leeren Grab und von den Erscheinungen des Auferstandenen soll die Verschiedenartigkeit der Berichte und Fragen über die Historizität der Auferstehung und die Beziehung des Osterglaubens zur Historie aufwerfen. Diese Fragen werden zum Inhalt der vierten und fünften Unterrichtseinheit. Zu diesem Problemkreis werden Texte von Barth, Bultmann, Kessler und Moltmann einbezogen als exemplarische Modelle verschiedener theologischer Interpretationen des Osterglaubens.[72] Bei diesem Arbeitsmodus scheint jedoch problematisch, und dies gibt auch Kurz als Schwierigkeit zu, wie weit das Anliegen der verschiedenen Theologen: Barth, Bultmann, Kessler und Moltmann, aus den kurzen Textauszügen von den Schülern richtig erfaßt werden könne. Informationen über den Kontext der Texte muß der Lehrer auf jeden Fall liefern.

Die sechste Einheit bildet den Höhepunkt des gesamten Themas. Sie soll das spezifisch Christliche in der Kategorie der Hoffnung aus dem Osterglauben zum

---

72) Vgl. ebd. 4o-43

Ausdruck bringen. Dies soll durch ein Rundgespräch im Anschluß an den Tonbandvortrag "Streit um Hoffnung" oder an die Schallplatte "Ernst Bloch spricht" (über die Hoffnung) geschehen. Die Konsequenzen einer von der Botschaft der Auferstehung Jesu betroffenen Existenz sollen daraus in der siebten Einheit gezogen werden. Die achte Unterrichtseinheit bietet durch einen "kombinierten Test" die einzige Effizienzkontrolle im ganzen Entwurf. Kurz verwendet einen neuen Klausurtyp mit geschlossenen, halboffenen und offenen Fragen, die im Unterricht zu den üblichen Aufsatz- bzw. Essayklausuren mehr Objektivität und Zuverlässigkeit bei der Beurteilung von Klausuren ermöglichen sollen.[73]

Mir scheint, daß der Entwurf geeignet ist, durch seine spannungsvolle und abwechslungsreiche Gestaltung die Schülermotivation und das Schülerinteresse durchgängig wachzuhalten. Manche Feinziele verlangen jedoch sehr anspruchsvolle Textarbeit. Dafür muß man sich eine überdurchschnittliche Klasse, eingeübt im kooperativen Arbeitsstil und in Gesprächsführung wünschen. Da dieses Angebot aber im Rahmen des Kurssystems in der Oberstufe gemacht werden soll, läßt es sich möglicherweise verwirklichen.[74]

---

73) H. Kurz' Versuch, ein neues Testverfahren für den Unterricht anzuwenden, basiert auf der Schrift von H.-E. Hess und H.E. Tödt, Reform der theologischen Ausbildung, Empfehlungen und Vorschläge zum Ersten Theologischen Examen und zur Reform des Akademischen Unterrichts, Stuttgart 1969, 31-34

74) Vgl. H. Kurz, a.a.O. 5

Die Christologie des Modells. Die fachwissenschaftliche Grundlage des Entwurfs von Kurz zeichnet sich durch viele Vorteile aus, die sich auf die Darstellung der Christologie nur positiv auswirken können. Zunächst ist die deutliche Distanzierung des Entwurfs von der traditionellen Oster-Apologetik, die die Katechese der vergangenen Jahrhunderte geprägt hat, zu bemerken. Die traditionelle Lehre von Ostern hat immer den Hauptakzent auf das Faktum der Gottheit Christi als Gottessohn und auf die Historizität des Auferstehungsereignisses gesetzt. In diesem Entwurf wird die Bedeutung von Ostern weder krampfhaft auf die Verteidigung einer metaphysischen Gottessohnchristologie noch auf die Historizität von Ostern eingeengt, sondern der Blick wird auf andere Dimensionen oder Kategorien von Ostern hin gelenkt, Kurz entfaltet die Relevanz der Auferstehungsbotschaft für seine heutigen Schüler als die Möglichkeit zu einem Sinnentwurf ihres Daseins, einem Sinnentwurf aus der christlichen Hoffnung, daß Gott die Menschen in Jesus Christus aus der Nichtigkeit des Todes erlöst hat. Diese Aussage enthält ein Grobziel des Projekts aus dem kognitivmaterialen Bereich. Sie wird in der siebten Unterrichtseinheit als Thema behandelt. In dieser Erweiterung des Sprach- und Verstehenshorizontes in bezug auf Ostern liegt im Sinne Kurz' eine große Chance, daß der auferstandene Christus nicht bloß zu einem Dogma abstrahiert wird, sondern daß seine das Leben des Menschen beanspruchende Wahrheit im Unterricht und in der Verkündigung bei den Adressaten ankommt.

Ein weiterer Vorteil des Entwurfs zeigt sich darin, daß das Thema "Auferstehung Jesu Christi" durch die geschickte Textvergleichsarbeit von Fehldeutungen des Mirakulösen, Märchenhaften und Mythischen möglicherweise befreit und auf verantwortbare Basis

gestellt wird. Die Schüler werden dazu angehalten, z.B. die Grabeserzählungen und die Erscheinungen des Auferstandenen selbständig und methodisch sauber zu erarbeiten. Dadurch werden sie vor einem materialistischen Verständnis der Auferstehung und vor einer historisierenden Betrachtung der Ostererzählungen bewahrt. Die Herausstellung der verschiedenen Tendenzen der Evangelisten in den Einstimmigkeiten und Unstimmigkeiten ihrer "Berichte" vom Osterereignis soll die Schüler auch zum einheitlichen Kern der Christologie dieses biblischen Komplexes führen: wichtig ist nicht die Genauigkeit der Erzählungen, sondern die Botschaft vom Auferstandenen. Sie alle zeugen davon, daß der Auferstandene der Herr ist, der die Seinen in Anspruch nimmt.

Erfreulich ist die Lösung zum Problem des Unterrichtsertrags, den der Lehrer eigentlich am Schluß eines solchen Kurses von den Schülern erwarten muß. Der traditionelle Unterricht über die Auferstehung drängte bis vor kurzem dazu, daß die Schüler ihren Glauben an die Wahrheit der Auferstehung Jesu Christi in irgendeiner Weise zum Ausdruck bringen bzw. bekennen sollten. Der Entwurf lehnt das Abverlangen von Glaubensakten ab, macht jedoch das Angebot einsichtig, daß die Schüler mit Ostern als Möglichkeit eines Lebenskonzeptes in Hoffnung ernst machen und dies ausprobieren.

3.3 Zusammenfassung der Ergebnisthesen

Wir haben in dieser zweiten Etappe der Untersuchung eine kritische Deskription einiger exemplarischer Unterrichtsbücher und -projekte der letzten drei Jahre zu geben versucht, um die Entwicklungslinien des Themas Christologie in der heutigen Situation des Religionsunterrichtes zu markieren. Aus dieser detaillierten Beschreibung der Unterrichtsmaterialien kristallisieren sich typische Schwerpunkte heraus, Tendenzen und grundlegende Komponenten der allgemeinen gegenwärtigen pädagogischen Entwicklung, die für die konkrete Darbietung der Christologie maßgebend und richtungweisend sind. Diese Determinanten lassen sich unter drei Gesichtspunkten benennen, unter die wir die Ergebnisthesen dieses Abschnittes zusammenfassen wollen.

Die Christologie und der empirisch-anthropologische Ansatz. Ein klares Merkmal aller analysierten Vorlagen in diesem Untersuchungsteil ist das Einholen von anthropologischen Begründungen bei jeglicher Entscheidung über Ziel, Thematik und Organisation des Unterrichtsentwurfes. Dahinter steckt die allgemeine religionspädagogische Einsicht, daß die bis vor kurzem bestehende Kluft zwischen dem Glaubensinhalt und dem Leben des Lernenden in der Unterrichtspraxis nur durch eine ernste Bemühung um den Menschen in seinem vielschichtigen Lebenskontext geschlossen werden kann. Dies hat zum empirischen Versuch geführt, die vorgegebene Lebenssituation und Erfahrungswirklichkeit der Schüler genauer wahrzunehmen und zu erfassen, um die Praxis des Religionsunterrichtes und der Glaubensunterweisung überhaupt durch die gewonnenen anthropologischen Daten zu verändern. Daß diese Entwicklung in der Religionspäda-

gogik und im Religionsunterricht die Behandlung der Christologie in den gegenwärtigen konkreten Unterrichtsmodellversuchen in der Tat entscheidend determiniert hat, beweisen die in dieser Analyse herangezogenen Unterrichtsvorlagen. B. Dreher, der bemüht ist, das Christuskerygma des Johannesevangeliums an die Schüler der gymnasialen Oberstufe heranzubringen, tut dies, indem er ernsthaft nach den Problemstellungen seiner Adressaten fragt und durch den Einsatz von literarischen Texten die Fragen nach Glück und Sinn in ihnen weckt. Erst nachdem er das Interesse an menschlich-existentiellen Fragen in den Schülern geweckt hat, fängt er mit der Rede von Jesus als dem Heil und dem Leben des Menschen an. Seine Christologie erscheint als das Angebot einer möglichen Lebenskonzeption zur Existenzbewältigung.

Nicht weniger entschlossen, sich an der Lebenswirklichkeit der Schüler der Oberstufe zu orientieren, ist R. Schütz. Sein Entwurf zur Christologie ist ganz und gar auf die Interessen, die gängigen Themen und die Wertbilder der Jugendlichen zugeschnitten. Er stellt das ungewöhnliche Bild vom Menschen Jesus als Revolutionär dar und wirft provozierend die Frage auf, inwiefern er einer war, inwiefern nicht. Bei diesem und ähnlichen Projekten erscheint das Bild Jesu als des exemplarischen Menschen oft hervorragend skizziert, bleibt jedoch auf dieser historisch-menschlichen Ebene stehen und weist nicht auf das Moment der Einmaligkeit in ihm hin, worauf die Schrift solchen Wert legt. Hierin könnte die Gefahr einer christologischen Verkürzung bestehen.

Auch N. Höfer bekennt sich zum erfahrungsorientierten Ansatz in seinen "Arbeitshilfen zu 'Christus gefragt'". Darin ist zunächst die Beschäftigung mit dem Thema des historischen Menschen Jesus vor dem kerygmatischen Christus vorrangig, denn es liegt in der ganzen anthropologischen Linie begründet, daß die Schüler eher den Zugang zum Menschen Jesus finden als zur Gestalt des Gottmenschen, der in der traditionellen Christuslehre als eine Ausnahme unter den Menschen dargestellt wird.[75]

Die anderen Unterrichtsprojekte über die Themenkomplexe von Weihnachten und Passion heben auch die anthropologischen Komponenten anerkennend hervor und stellen eine entsprechende indirekte und "aufsteigende" Christologie dar. Vor allem der Entwurf von G.A. Rummel über Weihnachten für die erste Klasse verwendet geschickt ein "Ineinander" von anthropologischem und theologischem Ansatz, in dem die Bedeutung des erwachsenen Menschen Jesus für die Weihnachtserzählung zum Tragen kommt.

---

75) Vgl. R. Baumann, Historische Forschung 34; J. Blank, Antworten des Neuen Testamentes, in: H.J. Schultz (Hrg.), Wer ist das eigentlich - Gott? München 1969, 111f

Die Christologie und der wissenschaftlich-curriculare Ansatz. Ein zweites Merkmal gegenwärtiger Unterrichtsmodellentwürfe zeigt sich in einem Primat wissenschaftlicher und curricularer vorgegebener Elemente, die sich aus der heutigen Diskussion um eine neue Schultheorie und religionsunterrichtliche Konzeption ergeben. Wiederum gilt dieser Ansatz als eine bedeutsame Determinante für die unterrichtliche Vermittlung des christologischen Themas. Die hier untersuchten Unterrichtsvorlagen orientierten sich alle an den curricularen Fragestellungen - mit zwei Ausnahmen: B. Drehers "Zeuge des verborgenen Gottes" und N. Höfers "Arbeitshilfen zu 'Christus gefragt'".

Auf die Christologie bezogen fordert dieser Ansatz den Ausweis 1) eines guten Begründungszusammenhangs von Situationsanalysen, Lernzielen, christologischen Inhalten und kontrollierbaren Lernsequenzen, 2) einer wissenschaftlich vertretbaren Darstellung der Jesustexte nach der schriftlichen Hermeneutik und 3) eines Unterrichtsrahmens, der im Unterschied zur traditionellen Form rezeptiven Lehrens und Lernens die gesellschaftskritische Fähigkeit der Schüler durch Information und Aufklärung begünstigt.

In den Unterrichtseinheiten von R. Schütz wird die wissenschaftlich-curriculare Position als Determinante der Christologie im Projekt besonders deutlich. Schütz geht von einer Reflexion über die Schülersituation, über die Idole, Bedürfnisse und Beschäftigungen der Schüler aus. Er greift deshalb das für die Schüler aktuelle Thema der Revolution und der Revolutionäre in Entwicklungsländern auf und legitimiert die Wahl der christologischen Fragestellung, "Revolution mit Jesus?", mit dem hohen Motivationsgehalt eines Jesusbildes, das auf den Schüler überraschend wirken kann. Schütz' Stunden haben auch

einen hohen Informationsgehalt, der zur kritischen Auseinandersetzung mit den unterrichtlichen "Lösungssituationen" unbedingt notwendig ist. Dies eröffnet den Schülern eine kritische Dimension der Christologie, indem sie sich mit der ursprünglichen Intention des Jesus von Nazareth in seinem "revolutionären" Verhalten auseinandersetzen. Die christologische Information anhand von zwei Markusstellen ist aber so sehr auf diese Problematik des revolutionären Jesus zugeschnitten, daß die Jesusthematik droht, eine unzulässige Einseitigkeit der Behandlung zu erfahren. In diesem Jesusbild wirkt sich deutlich die Richtung der Jesus-Interpretation von H. Braun aus.

Auch G.A. Rummels Projekt über Weihnachten besitzt eine grundlegende curriculare Richtung. Ein Vorzug dieses Projekts besteht darin, daß es nicht nur ein fachwissenschaftliches Fundament vorlegt, sondern, wie schon erwähnt, eine Analyse der Ausgangssituation der Schüler miteinbezieht. Im Gegensatz zu einer traditionellen Behandlung von Weihnachten werden hier die lukanischen Texte der Vorgeschichte Jesu nach ihren Aussagen befragt und nicht mehr zur Untermauerung dogmatischer Sätze über die Gottheit und die Gottessohnschaft Jesu gebraucht. Die Geburtsgeschichte wird nicht isoliert betrachtet, sondern in die gesamte Geschichte Jesu als eines bedeutenden Menschen mit einem göttlichen Anspruch integriert. Ein sozialkritisches Moment der Christologie scheint hier durch die textexegetische Arbeit aufzubrechen, indem die alten Vorstellungen vom "Christkind" und "Weihnachtsmann" durch ein anderes Jesusbild ersetzt werden: Das zu Weihnachten geborene Kind ist der, der in seinem Leben die in Krankheit und Schuld Gefallenen befreite und rettete.

S. Vierzigs Entwurf über den Tod Jesu ist weithin eine textkritische Analyse, die einseitige Opfer-Theorien über die Passion Jesu korrigieren und relativieren soll. Sein Jesusbild stellt den alttestamentlichen Frommen dar, der zu Unrecht leidet und stirbt. In Vierzigs Versuch, die älteste Schicht der Passionsaussagen im Rahmen des alttestamentlichen Verständnisses zu erfassen, gerät er in die Gefahr, die redaktionelle Intention des Evangelisten Markus zu übersehen, d.h. konkret, das Kreuz mit der markinischen Osterbotschaft zu verbinden.[76]

Auch H. Kurz zielt darauf, in seinem Entwurf die wissenschaftlichen und curricularen Bedingungen durch einen reflektierten Begründungszusammenhang für seine Zielsetzung, Osterthematik und Unterrichtsplanung zu realisieren. Besonders ergiebig sind die Textvergleiche zu den Erzählungen vom leeren Grab und von den Erscheinungen des Auferstandenen, in denen die Schüler vor einem "materialistischen" und positivistischen Verständnis der Auferstehung bewahrt werden. Hier erfährt die Christologie der Ostertexte eine nötige Interpretationserweiterung, indem sie durch eine sachgerechte Textkritik von einem zu engen Katechismusbegriff der Auferstehung sowie von mirakulösen und märchenhaften Vorstellungen befreit wird.

---

76) Vgl. A. Läpple, Biblische Verkündigung in der Zeitenwende. Werkbuch zur Bibelkatechese, 3. Band: Jesus Christus - Messias und Kyrios, München 1969, 108

Die Christologie und der theologische Ansatz eines Projekts. Eine dritte Determinante bei der Aufstellung von christologischen Unterrichtsmodellen ergibt sich aus dem spezifisch theologischen Denkmodell, das einem Entwurf bewußt reflektiert oder unreflektiert zugrundeliegt. Ende der sechziger Jahre kam ein entscheidender Anstoß zu einer neuen Ausgangsposition in der Katechese und im Religionsunterricht von der theologischen These her, daß die Wirklichkeit des Glaubens und die "weltliche" Wirklichkeit des Menschen eigentlich die eine einzige Wirklichkeit ausmachen, die es im Religionsunterricht zu deuten gilt.[77]

Diese Integration von zwei in der traditionellen Kirchlichkeit sonst getrennten Welten ist in den Entwürfen von Dreher, Schütz und Rummel vorhanden; bei den zwei letztgenannten Modellmachern ist die Integration soweit gekommen, daß sie den Versuch wagen, die menschlichen Erfahrungen in Verbindung mit den angewandten christologischen Inhalten zum Gegenstand des Unterrichts zu machen. Schütz z.B. leitet die Begründung seiner Themenfindung von der "objektiven revolutionären" Situation der Welt ab, in der wir leben; diese Situation hat nach ihm eine höchst christologische Relevanz, da es bei einigen Revolutionären zum Versuch kommt, Jesus als Sozialrevolutionär zu proklamieren und durch Berufung auf ihn ihre eigene Stellung zur Gewaltanwendung zu rechtfertigen. Rummel wendet sich entschieden dem Kontext des Weihnachtsfestes im gesamten Lebensbereich

---

77) Vgl. H. Halbfas, Fundamentalkatechetik 55-66. 1966 stellt auch schon das Höhere Katechetische Institut Nijmegen die These auf: "Die Glaubenswelt steht nicht neben unserer Welt. Es gibt für uns nur eine Welt, deren tiefster Sinn uns im Glauben aufgeht"; hier zitiert nach J. Dreissen, Grundlinien heutiger Katechese, München 1967, 195

der Kinder zu, um die verbreiteten Verkindlichungen und falschen Vorstellungen von der Geburtsgeschichte Jesu zu benennen und zu korrigieren.

Daraus ergibt sich die Tendenz zu einer Christologie, die auf der historisch-menschlichen Ebene ansetzt. Man nimmt in der Tat Abstand von dem Jesus der hergebrachten Christuslehre, der als Wundermann und als "Gott in Menschengestalt" wenig Gemeinsamkeit mit der allgemeinen menschlichen Wirklichkeitserfahrung hat. Dagegen wird der Jesus als glaubwürdig empfunden, der in seiner Humanität mit den Menschen solidarisch erscheint.[78]

Für die christologische Entwicklung in den Unterrichtsprojekten ist auch ein anderer theologischer Gesichtspunkt bedeutsam, der aufgrund der exegetischen Forschung das Faktum betont, daß die Christologie wachstumsfähig ist. Aus dieser Perspektive schließt jedes Christusbild eine Bewegung und einen Prozeß in sich, dessen Bedeutung nicht statisch oder in eine positivistische Faktizität zu reduzieren ist. Für die Entwürfe von Schütz und Höfer ermöglicht diese Erkenntnis die Öffnung zu einer Vielfalt von Christologien, die für den Unterricht viele Einstiegschancen zum Christusverständnis bietet. Beide anerkennen das Moment der Pluralität von Christusbildern im Neuen Testament als ein zu thematisierendes Unterrichtsproblem und versuchen es auch im Unterricht didaktisch zu erarbeiten, wenn auch mit verschiedenen Akzenten und Ergebnissen. Schütz beabsichtigt, die Zeitbedingtheit und eine mögliche Relativierung der verschiedenen Jesusbilder als ein Stück Aufklärungsprozeß für die Schüler hervorzuheben.

---

78) Vgl. J. Blank, a.a.O. 118-122

Höfer bedenkt stärker den kerygmatischen Inhalt und bietet ein Spektrum von Zeugnissen aus der Schrift über das Christusverständnis der Christen in der Zeit der Urkirche. In ähnlicher Absicht ermöglicht auch H. Kurz durch seine textkritische Analyse der Ostererzählungen ein differenziertes Bild der in den Texten enthaltenen Osterbotschaft. Daraus geht hervor, daß die Differenzierungen durch die unterschiedlichen theologischen Positionen der vier Evangelisten selber entstanden sind. In keinem Entwurf ist jedoch das Moment des dynamischen Denkprozesses bei der Entfaltung der verschiedenen Christologien ausdrücklich zur Kenntnis genommen und für den Unterricht thematisch erarbeitet worden.

Neben dem theologischen Gewicht einer Aszendenz- und funktionalen Christologie erweist sich auch der theologische Standpunkt in einigen Projekten als maßgebend für die christologische Diskussion, daß das Christuskerygma der Schrift gerade als Kerygma zu den Themen des Religionsunterrichtes gehört. So werden in der Linie dieses materialkerygmatischen Anliegens die Katechesen von B. Dreher über das Johannesevangelium entworfen. Das spezifisch johanneische Christusbild des Offenbarers vom Vater, der Leben, Licht und Heil für die Menschen bedeutet, tritt hier nach der Textexegese in Erscheinung, allerdings nicht als Ausgangspunkt der Katechesen, sondern als Konfrontation und Gegenüberstellung zu den Fragen, die durch die induktive Methode Drehers zur Sprache kommen.

Dem Geist und dem kerygmatischen Anliegen Drehers sehr nahestehend sind auch N. Höfers "Arbeitshilfen". Eine Themengruppe im Jahresplan ist dem Problemkomplex des kerygmatischen Christus gewidmet. Aller-

dings ist die Behandlung dieser Thematik erst im Anschluß an den Themenkomplex des historischen Jesus vorgesehen. Die Variationsbreite von Christusbildern, die dadurch entsteht, relativiert zwar die Bedeutung der einzelnen Christusaussagen, verringert jedoch nicht die zentrale Aussage des Höferschen Werkes: Christus ist der Herr, an den seine Kirche glaubt. Ferner ist zu beachten, daß Dreher und Höfer das kerygmatische Moment nicht allein als innertheologische Determinante für ihre Christologie gelten lassen; beide Autoren berücksichtigen programmatisch die Fragestellung der Schüler.

Zusammenfassend läßt sich folgendes grundsätzlich feststellen: Die Konsequenzen für eine künftige unterrichtliche Behandlung der Christologie, die sich in den Ergebnissen der Gesamtanalyse widerspiegeln, weisen auf die Notwendigkeit hin, pädagogische und theologische Dimensionen in den Unterrichtsprozessen der Religionspädagogik einander zuzuordnen. Im folgenden Kapitel geht es darum, das Zusammentreffen beider Aspekte auf die Praxis hin zu überdenken. Dafür soll zunächst eine Bilanz der durchgeführten Untersuchung in groben Umrissen gezogen werden. Anhand des Modells einer Aszendenzchristologie werden abschließend Überlegungen über eine pädagogisch und theologisch vertretbare Christologie im Unterricht angestellt.

4. VORÜBERLEGUNGEN ZU EINER PÄDAGOGISCH UND THEOLOGISCH VERTRETBAREN CHRISTOLOGIE IM UNTERRICHT

Die hier vorgelegten Ergebnisse einer Teiluntersuchung über das Thema Christologie bieten eine Übersicht der christologischen Kategorien und Modelle aus den Unterrichtsbüchern, die in den letzten zwölf Jahren im deutschsprachigen Raum gebraucht wurden. Zugleich zeigen sie, wie die Entwicklung der Christologie von einem innertheologisch begründeten und orientierten Ansatz, der einer geschlossenen Verkündigungskonzeption entspricht, zu einem fachübergreifenden, problemorientierten und curriculargesteuerten Typus verläuft. Diese Entwicklung ist im größeren Zusammenhang der Reformversuche im Bereich des Religionsunterrichts zu verstehen, der sich wiederum in den noch globaleren Kontext der permanenten Reformarbeit im gesamten Bildungswesen einordnen läßt.

An dieser Stelle ist der Hinweis darauf angebracht, wie komplex und vielschichtig die gegenwärtigen Reformbestrebungen in der Pädagogik, im deutschen Schulwesen, in der curricularen Arbeit und in der Unterrichtspraxis sind, ohne daß darauf näher eingegangen werden kann. Wichtig ist aber auf diesem Hintergrund die sich daraus zu ziehende Forderung, daß jeder Versuch eines künftigen didaktischen Entwurfs für die Christologie seinen Standort als religionspädagogisches Thema innerhalb des gesamten Erziehungsgefüges findet und ihn zu rechtfertigen vermag. Bei dieser Standortbestimmung muß unbedingt geklärt werden, wie die pädagogische und theologische Fragestellung theoretisch zusammenhängen und wie sie gerade

im Hinblick auf das Thema notwendigerweise verschränkt sind. Der letzte Teil der Arbeit soll diese Problematik einer pädagogisch und bibeltheologisch vertretbaren Christologie, wenn auch nur ansatzhaft, behandeln.

Der letzte Hauptteil umfaßt drei Abschnitte. Zunächst wird die Kritik der Handbücher und Unterrichtsprojekte auf dem Hintergrund der durchgeführten Analyse zusammengefaßt. Diese Kritik könnte man einmal dadurch systematisieren, daß man einen Raster von Beurteilungskriterien anwendet, den die curriculare Arbeitsweise nahelegt. Dieses Schema würde aber den Handbüchern aus dem ersten Zeitabschnitt der Untersuchung nicht gerecht, da zu ihrer Entstehungszeit die curricularen Kategorien noch nicht zur Verfügung standen; es würde nur die zweite Gruppe von Unterrichtsmaterialien erfassen können. Zum anderen wäre auch denkbar, die Kritik unter die allgemeinen didaktischen Aspekte, nämlich Ziele, Inhalte und Methoden, zu subsumieren; aber diese Gliederung wird wiederum für die Bücher der materialkerygmatischen Periode nicht so ergiebig ausfallen, da diese hauptsächlich auf ihre theologisch-exegetischen Inhalte hin überprüft wurden. Die kritischen Aspekte lassen sich demnach eher unter bibeltheologischen und pädagogischen Kategorien einordnen, zumal die beiden als Hauptdeterminanten in der Entwicklung des Themas Christologie gelten, wie aus der Durchsicht der Unterrichtsvorlagen hervorgeht.

Im Anschluß an diese Bilanz der Untersuchung soll in einem zweiten Abschnitt der theoretische Zusammenhang von pädagogischer und theologischer Fragestellung aufgezeigt werden. Es ist also deutlich herauszustellen, wo im Hinblick auf den Unterricht Konvergenzen zwischen den theologischen und pädagogischen Bezugsfeldern dieses Themas liegen. Nach solchen grundsätzlichen Überlegungen wird in einem letzten Abschnitt eine mögliche didaktische Leitlinie für künftige Unterrichtsentwürfe zur christologischen Frage vorgelegt. Dabei wird ein christologisches Modell zur Grundlage gemacht, das auch für Nichtglaubende annehmbar sein dürfte.

4.1 Bilanz der Untersuchung: Das Thema Christologie im Spiegel der biblischen Unterrichtsbücher und -projekte (1960 - 1972)

Im Hauptteil dieser Arbeit wurden die biblischen Unterrichtsbücher und -projekte hinsichtlich ihrer christologischen Inhalte durchgesehen und überprüft; diese Analyse geschah auf dem Hintergrund des zu Anfang gestellten Resumées der christologischen Forschung. Dieses Resumée der bibelkritischen Erkenntnisse sollte vornehmlich als ein Rahmen dienen zum kritischen Vergleich zwischen der in den Unterrichtsvorlagen dargebotenen Christologie und dem Stand der biblischen Forschung. Als Ertrag dieses Vergleichs kamen nicht nur Übereinstimmungen und Unterschiede zum Vorschein, sondern es zeigte sich auch ein Bild der geschichtlichen Entwicklung der Christologie aus zwei Zeitetappen, durch die man die sich wandelnden Perspektiven und Linien der Christologie ver-

folgen und nachzeichnen konnte. Ein Gesamtbild der Leistungen und Mängel der Unterrichtsbücher und -projekte soll im folgenden unter bestimmten systematischen Gesichtspunkten dargestellt werden.

4.11 Kritik der Unterrichtsvorlagen unter bibeltheologischen Gesichtspunkten

Aufgrund des fundamentalen bibeltheologischen Teils der Arbeit im ersten Kapitel lassen sich folgende Aspekte des Themas Christologie als Raster aufstellen, um die anschließende Beurteilung systematisieren zu können.

1) Ein Rückblick auf die Entwicklungsgeschichte der wissenschaftlichen Jesusforschung in unserem Jahrhundert zeigt eine große Dynamik in der Entfaltung der Jesusthematik und infolgedessen eine Reihe von divergierenden Ansätzen in den Versuchen, Jesus auch heute neu zu verstehen und zu artikulieren.[1]

2) Dieses Phänomen der pluriformen Entwicklung der Jesusforschung in der Gegenwart entspricht dem Faktum der Vielfalt der Christusbilder im Neuen Testament selbst. Nach dem exegetischen Befund stellt man dort allerdings nicht nur eine Pluralität von Lösungen zu dem einen Problem fest, wer eigentlich Jesus sei, sondern auch Stadien des Wachstums und Fortschritts im Prozeß der Entfaltung des Christusbekenntnisses, das in verschiedenen neutestamentlichen Schriften seinen Niederschlag gefunden hat. Auf diesem Hintergrund

---

1) Vgl. 1.6 der Arbeit

gesehen schließt jedes Christusbild eine dynamische Entwicklung in sich. Eine Christologie wie die des Gottmenschen zum Beispiel repräsentiert nicht den Anfang, sondern eine schon fortgeschrittene Etappe der christologischen Entwicklung.

3) Inhaltlich kristallisieren sich aus der Jesusforschung zwei Pole der Christologie heraus, die stichwortartig in der gegenwärtigen Literatur geprägt wurden: auf der einen Seite der historische Jesus und sein Vollmachtsanspruch, auf der anderen Seite der kerygmatische Christus und die Botschaft von seinem Tod und seiner Auferstehung.[2] Diese beiden Grundmomente der Christologie stehen in ihrer sachlichen Verknüpfung in einem Spannungsverhältnis, das auch seinen sprachlichen Ausdruck finden will. Die Erkenntnis dieser exegetischen Gegebenheit bedeutet ein Ernstnehmen des historischen Menschen Jesus[3] mit allen seinen Konsequenzen, wenn die weitere Christusverkündigung in den späteren voll ausgebauten Modellen nicht zu einer massiven Mythologie werden soll. Zugleich nötigt sie ein Wahrnehmen der glaubenden Haltung der Gemeinde zu Jesus dem Christus.

4) Wenn gilt, daß die Gestalt des im Lichte des österlichen Glaubens verkündigten Jesus Christus ohne eine Verwurzelung in der Geschichte zu einem mythologischen Phantom wird, so ergibt sich, daß man die Thematik des historischen Jesus als Ausgangspunkt für den Aufbau der Christologie in Unterricht und Verkündigung nehmen muß. Dies bedeutet zunächst eine Kenntnis und ein Verständnis

---

2) Vgl. R. Schnackenburg, Wer war Jesus 1o-2o
3) Vgl. P. Schoonenberg, a.a.O. 76

des Mannes von Nazareth als konkreten Menschen, ohne dabei voreilig die christologischen Hoheitstitel ins Gespräch zu bringen und ihn als den Christus der kirchlichen Konzilien darstellen zu müssen. Erst dann, wenn man die Schüler mit dem Wahrnehmbaren und Geschichtlichen in der Frage nach Jesus konfrontiert hat, könnte man ihnen Zugang zum kerygmatischen Christus eröffnen. In diesem Sinne gilt das Thema des historischen Jesus als das didaktische "Prä" in der Unterrichtsdarbietung der Christusfrage.[4] Dazu gehört sicherlich das Wagnis, mit dem Wenigen an gesicherten historischen Fakten über Jesus im Unterricht anzufangen. Auf dieser geschichtlichen Ebene begegnet uns zunächst der predigende Mann aus Nazareth, so wie ihn das Markusevangelium am Anfang zeichnet. In seiner Predigt geht es um Gott und sein Reich, das anbricht, und um die Menschen, mit denen dieser Gott unbedingt etwas zu tun haben will. Sein Engagement gilt allen Menschen, besonders den Leidenden und Zukurzgekommenen. Seine Kritik des Gesetzes und seine Radikalisierung der Gottes- und Nächstenliebe bringen die eigentlichen Führer des Volkes dazu, ihn für ihre Begriffe unschädlich zu machen. Sein Kreuzestod ist für sich allein genommen das Ende seiner Wirksamkeit. Dies sind durchgehende Linien in der neutestamentlichen Darstellung, die dem historischen Jesus nur schwer abzusprechen sind.

---

4) Vgl. H.-B. Kaufmann, Muß die Bibel 138f

5) Die Fragestellung des Neuen Testaments geht ständig über die Beschäftigung mit dem historischen Jesus hinaus, vor allem durch seine verschiedenen Bemühungen, das Zeugnis von der Auferstehung Jesu zu vermitteln. Die neutestamentlichen Schriftsteller haben auf diese Fragestellung hin die Erfahrung einzelner Christen und Gruppen von Christen mit dem Auferweckten sprachlich verobjektiviert. Da das christliche Zeugnis Glaubenserfahrung vermittelt, die in Worten nur perspektivisch erfaßt wird, geht diese Erfahrung in manchem verloren, in manchem kommt sie zur Geltung. Das Ergebnis dieser Erfahrungsvermittlung ist eine Pluralität von Bekenntnisschriften. Darin stellt sich die Frage nach dem auferstandenen Christus zugleich als die Frage nach Jesus von Nazareth, wie auch umgekehrt: in der Frage nach Jesus von Nazareth tritt auch das Problem der eschatologischen Neuheit des Daseins Christi notwendig auf. Dadurch entsteht ein Christologisierungsprozeß dialektischer Natur. Indem diese zwei aufeinanderbezogenen Momente der Christologie sich gegenseitig in Frage stellen, schreitet die Entwicklung der Christologie von einer Epoche zur anderen in einer offenbleibenden Struktur weiter, die von der Frage vorwärts getrieben wird: "Wer ist dieser?"
Diese bibeltheologischen Gesichtspunkte aus dem ersten Teil der Arbeit liefern einen möglichen und übersichtlichen Sach- und Aufgabenhorizont, auf dem die Verdienste und Leistungen, aber auch die Diskrepanzen und Versäumnisse der Unterrichtsvorlagen deutlich hervortreten können.

4.111 Erste Etappe der Untersuchung: Die Verkündigung der Christusbotschaft nach dem Deszendenzmodell als Gestaltungsprinzip der Katechesen zur Christologie

Die erste Etappe der Untersuchung erstreckt sich über die sechziger Jahre, die sich durch eine geprägte und breit entwickelte Materialkerygmatik in der Schulkatechese kennzeichnen läßt. Die meisten Unterrichtsbücher dieses Jahrzehntes lassen sich unter das Konzept eines Religionsunterrichts im Sinne von kirchlicher Katechese subsumieren. Mit den Kategorien eines Verkündigungskonzeptes wurden Ausgangsposition, Zielsetzung und Darstellung der Christologie bis in die einzelnen Themen hinein ausgewählt und entfaltet. Die Geschlossenheit dieses Konzeptes prägt besonders die Handbücher und Kommentare der Primarstufe, in denen hauptsächlich, manchmal fast ausschließlich, nur innertheologische Überlegungen bei der Gestaltung des Themas für den Unterricht wirksam sind. Diese Gewichtsverlagerung auf die theologische Komponente in den biblischen Katechesen hat die pädagogischen Probleme an den Rand geschoben oder nur aus taktischen Gründen explizit wirksam werden lassen.

Die theologische Ausgangsbasis der Unterrichtsbücher in dieser Periode ist die "offizielle dogmatische Lehre": die Lehre vom menschgewordenen Logos, der durch seinen Tod und seine Auferstehung allen Menschen das Heil erworben hat. Befragt man die Bücher genauer nach dem christologischen Ansatz, den sie vermitteln, so entdeckt man das dogmatische System der kirchlichen Lehraussagen und Bestimmungen über Jesus Christus wieder, durch welches die Auslegung von

neutestamentlichen Perikopen schon im voraus bestimmt wurde. Dahinter liegt das Christusverständnis der Konzilien von Nicäa und Chalcedon, dessen Aspekte man aus der Sicht einer Abstiegs- oder Deszendenzchristologie entwickelt hat.[5] Diese Art der Christusdarstellung charakterisiert sich deshalb durch folgende Momente: Präexistenz, Menschwerdung, Sendung, Einheit der zwei Naturen in der Person Jesu, göttliches und messianisches Selbstbewußtsein Jesu und seine metaphysische Sohnschaft.

Biblisch gesehen ist diese christologische Sicht die typisch johanneische, eine für das Neue Testament verhältnismäßig späte und hochreflektierte Konzeption des Christusgeschehens[6], die zur Grundlage der chalcedonensischen Christuslehre wurde. In ihrer Theologie bringt sie eine fortgeschrittene Stufe der Christuserkenntnis zum Ausdruck, die, untersucht man einmal die traditionsgeschichtliche Entwicklung, nicht so einheitlich und einfach zu betrachten ist, wie die Unterrichtsbücher es oft anzunehmen scheinen. Nach den Strukturen und der Begrifflichkeit eines solchen christologisch-dogmatischen Systems, in dem der Akzent auf der Klärung der unio hypostatica in Jesus Christus liegt, richten sich die biblischen Lektionen in den meisten Handbüchern aus. Dabei bietet sich an, und die Untersuchungsergebnisse belegen es, daß die Einzelkatechesen stark die Titulatur "Sohn Gottes", "Messias" und "Herr" in einheitlicher und austauschbarer Weise herausarbeiten. Außerdem versuchen sie explizit und implizit die Definition

---

5) Vgl. K. Rahner/W. Thüsing, a.a.O. 117-120

6) Vgl. 1.52 der Arbeit

der Gottheit Jesu innerhalb einer Substanzchristologie zu vermitteln und abzusichern. Dadurch aber werden sie zu kleinen Lehrstücken im Dienst einer Wissensvermittlung über Jesu Wesensbeschaffenheit, anstatt daß einer offenen und sorgfältigen Befragung der Christusbotschaft anhand der Texte selber der Weg bereitet wird.[7]

Das große Verdienst der Unterrichtsbücher in diesem Zeitabschnitt besteht dennoch darin, daß sie den Blick von einer bloßen Lehre über die Christologie zu einer Verkündigung der Christusbotschaft hingelenkt haben, von einem System der Glaubenswahrheiten zum Materialkerygma über Tod und Auferstehung Jesu Christi, von einer Beschäftigung mit der Methodologie der christologischen Katechese zu einer grundlegenden Neureflexion der Inhalte, die unbedingt zur Glaubensunterweisung gehören müssen. Mit ihrer kerygmatischen Neuorientierung und mit ihrem Neuaufbau der Inhalte über die Jesusfrage im Bibelunterricht waren diese Bücher zu jener Zeit erstaunlich innovierend und revolutionär; sie signalisierten ein neues Konzept. In ihrem Verkündigungsanliegen standen sie den neueren und allgemein anerkannten Erkenntnissen der Exegese nahe, jener Exegese, die aufgrund neutestamentlicher Quellenstudien die Christologie um die Jahrhundertwende in ihrer kerygmatischen und paränetischen Ausgerichtetheit herausgestellt hat. Im Anschluß an diese sich anbahnenden Entdeckungen der Bibelwissenschaften haben sich die biblische Unterweisung und ihre Unterrichtsbücher von der Unterrichtsform der Katechismuslektionen weitgehend distanziert und verselbständigt. Die biblische Sprachwelt, die kritische

---

7) Vgl. 2.21 und 2.23 der Arbeit

Konfrontation mit dem Bibeltext und die Einbeziehung der biblischen Methoden wurden in den Unterrichtsbüchern mitbedacht und verarbeitet. Im Vergleich zu den biblischen katechetischen Vorlagen der fünfziger Jahre bedeuten diese Werke bereits eine erhebliche Weiterentwicklung.

Rückschauend lassen jedoch diese Unterrichtsbücher noch vieles zu wünschen übrig. Überblickt man von der Warte der siebziger Jahre her die Untersuchungen der Materialien in unseren zwei Zeitetappen, so zeigt sich in auffälliger Parallelität, wie ansatzhaft das Bemühen der biblischen Handbücher ist, die fundierten Ergebnisse der Jesusforschung für die didaktische Gestaltung des Themas im Unterricht fruchtbar zu machen. Hierfür in aller Kürze einige Beobachtungen:
Dadurch, daß in diesen biblischen Kommentaren ein dogmatisch-geprägtes Christusbild nachwirkt, wird die Exegese für die konkreten Lektionen nur höchst unzulänglich verarbeitet. Man befragt die Bibeltexte nicht konsequent nach ihren Aussagen, sondern deutet sie als Belege für ein im voraus bereits feststehendes Christusbild. Die Eigenart des einzelnen Evangelisten, die Vielschichtigkeit eines Traditionsstückes und die Bedeutsamkeit der Entstehungsbedingungen einer Christusaussage werden, wenn überhaupt, nur minimal erschlossen und sehr wenig ausgewertet, um den Reichtum eines Textes in seiner weitreichenden Wirkung zur Sprache zu bringen. Der allgemeine Eindruck, den die Bücher machen, ist der einer statischen Einheitlichkeit bei der Behandlung von Christusaussagen, die sich von Handbuch zu Handbuch und von

Jahr zu Jahr im Grunde wiederholen. Ein Blick in die Themenkomplexe von Weihnachten, Jesu Verkündigung, Passion und Auferstehungserzählungen bestätigt dieses wenig abwechslungsreiche Angebot der Handbücher.

Die wissenschaftliche Rückständigkeit dieser Werke stellt man besonders in den Unterrichtswerken der Primarstufe, aber auch zum Teil in denen der Sekundarstufen fest. Bezeichnend in der Art ihrer Auslegung ist die vorbehaltlos positivistische Einstellung zum Text. Das reportagehafte Vermitteln der biblischen Erzählungen z.B. über die Kindheit Jesu, ohne Rücksicht auf die spezifische Aussageabsicht der Evangelisten ruft inzwischen berechtigte Kritik hervor. Praktisch geht es dabei um eine völlige form- und gattungsgeschichtlich problemlose Behandlung der Erzählungen im Sinne einer historischen Faktizität.[8] Ein solches Verständnis der biblischen Texte, das diese als glatte historische Vorgänge aufnimmt und das den Kindern so beigebracht wird, erweist sich früher oder später als ein Fremdkörper im individuellen und sozio-kulturellen Erfahrungsbereich der Kinder. Ebenso fragwürdig ist das Glätten und Harmonisieren der Jesustexte, um das Darstellen des "Lebens Jesu" zu vereinfachen. Dieses Retuschieren verdeckt nämlich die Konflikte und Schwierigkeiten, die bei der Beschäftigung mit dem Jesusthema irgendwann aufkommen müssen. Durch solche Darstellungsweise wird das Moment der kritischen Auseinandersetzung mit auftauchenden Problemen als harmlos hingestellt und das kritische Fragen abgetan. Statt dessen werden zeit-

---

8) Vgl. G. Weber, Glaubensbuch 246f. 264;
L. Leitheiser, a.a.O. 266

los-gültige Wahrheiten, die anscheinend jeder glauben muß, aus diesen Perikopen abgeleitet.

Zu dieser textunkritischen Unzulänglichkeit der Handbuchautoren kommt ein psychologisierender Zug hinzu.[9] Dieses Moment entspricht nach dem exegetischen Befund nicht dem Anliegen der Evangelisten. Es zeichnet sich ferner ein Aktualisierungsversuch in den Katechesen ab, der eine akklamatorische Euphorie angesichts der Frohbotschaft zu erzeugen versucht. Die Autoren verleihen ihren Sätzen einen stimmungsgeladenen Charakter, der oft mit den Erfahrungen der Kinder in der heutigen Zeit keineswegs mehr selbstverständlich übereinstimmt.[10] Oft scheint ein Aktualisierungsabschnitt fragwürdig allein schon durch die unmittelbare Übernahme der biblischen und theologischen Sprache, die nicht nach ihren literarischen Formen aufgeschlüsselt wird. Wo jedoch die Jesustexte nach ihrer theologischen Bedeutsamkeit treffend erschlossen werden, versieht man sie oft mit moralischen Anweisungen, so daß der Eindruck erweckt wird, die Christologie stehe im Dienste der christlichen Moral. Aufgrund dieser wissenschaftlichen Mängel der Unterrichtsbücher ergeben sich für die Christologie inhaltlich bestimmte Aufgaben, die auf seiten der Unterrichtswerke versäumt oder vernachlässigt worden sind. Die folgenden Ausführungen sollen diese Aufgaben kurz umreißen.

---

9) Vgl. J. Quadflieg, Handbuch 111
10) Vgl. ebd. 113f; G. Weber, Handbuch 427

Nimmt man das Faktum des offenen Denkprozesses in der Entwicklung der Christologie im Neuen Testament und in der Jesusforschung wahr, wie es aus dem bibeltheologischen Teil der Arbeit hervorgeht, und macht man damit ernst, so ergibt sich daraus eine tiefgreifende Konsequenz für die Unterrichtsvorlagen zum Bibelunterricht. Man muß sich nämlich auf diesen offenen Denkprozeß der Jesusfrage einlassen, den das Problem: "Wer ist dieser?" auslöst. Als eine didaktische Aufgabe ergibt sich hier, die Schüler mit diesem prozeßhaften Charakter der Christologie vertraut zu machen. Eng verwandt damit ist eine zweite Aufgabe, die sich aufgrund einer weiteren grundlegenden Erkenntnis der Jesusforschung stellt, nämlich das Wissen um die Vielfalt und Einheit der Christologien im Neuen Testament zu vermitteln. Wenn es im Neuen Testament infolge der vielfältigen Erfahrungen und Glaubenszeugnisse verschiedene Christusbilder gibt, so sollen die Schüler mit diesem Phänomen vertraut gemacht werden. Beide Aufgaben entsprechen dem für den Religionsunterricht angestrebten Ziel der Emanzipation, das mehr und mehr in der neueren religionspädagogischen Literatur als mögliches Globalziel erörtert und diskutiert wird. Dies begegnet uns beispielsweise in der Formulierung von S. Vierzig:

> "Emanzipiertes Bewußtsein in der religiösen Bildung kann nur erreicht werden, wenn der Schüler nicht durch einseitige Vermittlung einer Antwort besetzt wird und so zu absoluten Werten erzogen wird, sondern wenn er geübt wird in der Fähigkeit zu kritischer Distanz, zur Reflexion, zur Gewinnung von Auswahlkriterien und Beurteilung von Antworten. Dazu

ist aber nötig, daß dem Schüler Alternativantworten vermittelt werden."[11]

Aus der vorhergehenden Bestandsaufnahme der Christologie in den Handbüchern hat sich gezeigt, daß diese didaktischen Aufgaben in den sechziger Jahren noch nicht in den Blick der meisten Unterrichtsbücher gerückt sind. Gerade weil die Bücher sich im Rahmen eines systematisch fertigen und abgeschlossenen Vorstellung anstatt auf der dynamischen Grundlage der Schrift bewegen, verhält sich deren Christologie einlinig und einebnend: man wird von einem punktuellen Geschehen im Leben Jesu zum anderen geführt; einige Werke zeigen sogar eine gerade Linie von der Geburt Christi bis zu seinem Tod und seiner Auferstehung. Diese Christologie ist übersichtlich präpariert und darum leicht überschaubar. Dadurch, daß das Christusthema auf das Deutungsgefüge von Chalcedon abgestimmt ist, entsteht der Eindruck, als sei dieses Modell die unüberholbare Synthese und der Höhepunkt von allem,

---

11) S. Vierzig, Lehrplanentwurf nach dem Curriculum-Modell, in: informationen 1969, 5; vgl. G. Baudler, Theologische und religionspädagogische Grundlegung eines Religionsunterrichts als religiöser Propädeutik an der pluralen Schule, in: G. Baudler/R. Kramer/G. Ott, Fach Religion in der Kollegstufe. Kursmodelle und ihre Grundlegung, Stuttgart-München 1972, 36-39. In seinen Schriften setzt sich Baudler mit dem Emanzipationsbegriff aus der Pädagogik auseinander und versucht ihn von christlichen Perspektiven her zu beleuchten. Er warnt vor einer unreflektierten Übernahme des Stichwortes "Emanzipation" als Globalziel des Religionsunterrichts, wie dies bei einigen Religionspädagogen geschieht: vgl. S. Vierzig, Religion und Emanzipation, in: informationen 3+4 (1970) 4-7; K.G. Fischer, Emanzipation als Lernziel der Schule von morgen, in: informationen 3+4 (1970) 7-11. Vgl. auch andere

was von Jesus Christus überhaupt gesagt werden kann. Im Bibelunterricht kommen dabei die verschiedenen christologischen Entwürfe des Neuen Testaments mit ihrem ursprünglichen Reichtum als Zugangsmöglichkeiten zu Jesus Christus nie zur Sprache. Soll das Globalziel des Religionsunterrichts, wie es S. Vierzig nahelegt, lauten: "Fähigkeit zu sachgemäßem Umgang mit der christlichen Tradition"[12], so läßt es sich kaum durch diesen Modus der christologischen Stoffdarbietung erreichen; denn von den Bedingungen der Schülerwelt aus bieten die Handbücher dem Schüler keinen Raum, sich mit den im Neuen Testament vorfindlichen Christusaussagen durch Konfrontation mit verschiedenen neutestamentlichen Deutungen des Christusereignisses auseinanderzusetzen.

Ein weiteres Aufgabenfeld für das Thema Christologie, das man in den Handbüchern der sechziger Jahre noch nicht anging, tut sich in der Problematik des historischen Jesus auf. Wenn der Exegese Rechnung getragen wird, ergibt sich die Frage nach dem Menschen Jesus in seiner irdischen Geschichte als eine unterrichtliche Notwendigkeit. In der Thematik des historischen Jesus würde dann ein wichtiger didaktischer Ansatzpunkt liegen, welcher zu Beginn der siebziger Jahre in der Tat von einer Reihe von Religionspädagogen als eine noch anstehende di-

---

kritische Stimmen zur inhaltlichen Bestimmung dieses Begriffes: W. Offele, Theologische Anmerkungen zu Begriff und Entwicklung der Emanzipation, in: ders., a.a.O. 113-122; C. Gremmels, Emanzipation und Erlösung, in: ebd. 21-38

12) S. Vierzig, Lernziele 64

daktische Aufgabe gestellt wird. Dieser Ansatz beim historischen Jesus wäre auch als kritisches Korrektiv zur einseitigen Rezeption der chalcedonensischen Christusaussagen in den Handbüchern zu denken.[13] Über diese kritische Funktion der Jesusthematik hinaus eignet sich der Ansatz in anthropologischer Hinsicht als Ausgangsbasis für den biblischen Unterricht; denn die Strukturen der Geschichte des historischen Jesus scheinen den modernen Menschen unter den gegenwärtigen sich wandelnden soziokulturellen Bedingungen eher diskutabel zu sein als die Erschließung von christologischen Hoheitstiteln aus irgendeinem systematischen Bezugssystem, das losgelöst von der eigenen Erfahrung und Glaubensgeschichte der Adressaten gelehrt wird.

Diese höchst anthropologische Relevanz des Ansatzes beim historischen Jesus haben die früheren Handbücher nicht berücksichtigt, so daß ein inhaltlich wichtiger Umkreis von Jesusthemen in den üblichen Unterrichtsvorlagen überhaupt nicht angesprochen worden sind. Es findet sich z.B. in den Büchern kaum eine befriedigende Reflexion, geschweige denn Unterrichtsentwürfe, über das Gottesverhältnis Jesu und über die theologische Bedeutung seiner Verkündigung vom Reiche Gottes, die nach der Auskunft der Schrift die Grundmotivationen seines Lebens konstituieren.[14] Bezüglich dieser unbewältigten christologischen Aufgabenstellung läßt sich kurz

---

13) Vgl. K. Rahner/W. Thüsing, a.a.O. 117

14) Vgl. ebd. 133, Anm.: Thüsing vertritt hier den Standpunkt, daß die Reflexion über Jesu Verhältnis zu Gott als Voraussetzung jeden Neuansatzes in der Christologie zu gelten hat.

zusammenfassen: Im Themenbereich des historischen Jesus wäre eine sehr wichtige didaktische Aufgabe für die Unterrichtsbücher gegeben. Wiederum stellt man ein Versäumnis der Bücher fest.

Der biblische Befund weist ferner darauf hin, daß die Problematik des historischen Jesus nicht unabhängig vom Christuskerygma behandelt werden darf, sondern gerade in Spannung dazu ausgehalten werden muß. In didaktischer Hinsicht gehört es zu den Aufgaben der Anleitungen zum Bibelunterricht, daß sie diese Spannungsstruktur unterrichtlich aufgreifen und die Schüler damit bekannt machen. Das heißt, jedes Verabsolutieren eines bestimmten Aspektes, das diese Spannung aufhebt, müßte in exemplarischen Textarbeiten den Schülern als eine unzulässige Gewichtsverlagerung dargelegt werden, die eventuell zu Verzerrungen im Christusbild führen könnte und sich einem sachgemäßen Umgang mit der Schrift entgegensetzt.[15] Eine Verabsolutierungstendenz liegt in einigen Unterrichtsbüchern beispielsweise dort vor, wo sie das metaphysische Wesen Jesu durch dogmatische Aussagen über seine göttliche

---

15) Vgl. ebd. 141: "Weder die urkirchliche Interpretation der Urerfahrung ('historisches Jesusgeschehen' und Auferweckung einschließlich der 'Funktion' des Auferweckten) noch derjenige Teil der Urerfahrung, der durch den Terminus 'historischer Jesus' bezeichnet wird, darf absolut gesetzt werden. Während es sachgerecht ist, beide Wege in ihrer gegenseitigen Zuordnung zu sehen und mitzuvollziehen, sind diejenigen Konzeptionen, die einen der beiden Beziehungspunkte (neutestamentliche Deutung von der Auferweckung her - historischer Jesus) ausklammern und dadurch die 'gegenläufige' Zuordnung der beiden Wege unmöglich machen, nicht gerechtfertigt."

und menschliche Natur oder seine Präexistenz überbetonen. Solch ein einseitiges Interesse an der Person Jesu wird dem eigentlichen Anliegen des Neuen Testaments nicht gerecht, das in erster Linie nach der funktionalen Bedeutung Jesu fragt, d.h. nach seiner Bedeutung für das Heil des Menschen. Genauso einseitig wäre die Darstellung Jesu als ein bloßer Revolutionär ohne jeglichen Unterschied von den anderen Revolutionären der Weltgeschichte.[16] Dieser Modus wäre auch fragwürdig, denn das Wenige an neutestamentlichen historischen Fakten, das wir über den irdischen Jesus zur Verfügung haben, charakterisiert ihn durch eine erstaunliche Tiefe und Einmaligkeit, die seine Person für die spätere nachösterliche Deutung offen halten. Wiederum ist die Notwendigkeit dieser christologischen Zweipoligkeit als eine didaktische Aufgabe, die thematisch gefaßt und bearbeitet werden muß, den Handbüchern kaum ins Blickfeld gekommen.

Mit diesem kurzen Abriß der verschiedenen Aufgabenfelder für die Christologie im Bibelunterricht, die in den analysierten Unterrichtsvorlagen kaum wahrgenommen oder ungenügend bewältigt worden sind, ist zugleich ein Katalog von Vergleichspunkten gegeben, anhand derer wir den Übergang von der ersten zur zweiten Etappe der Untersuchung verfolgen können. Tatsächlich stellt sich nämlich heraus, daß diese Mängel in der Darstellung der Christologie in den früheren Werken, die sich aus einer unzulänglichen Verarbeitung der Bibelwissenschaft ergeben, durch

---

16) Vgl. M. Hengel, War Jesus Revolutionär? Stuttgart 197o

eine sorgfältigere Exegese und anthropologisch ausgerichtete Didaktik ausgeglichen, wenn auch nicht ganz aufgehoben werden.[17]

Die Unterrichtswerke ab 1968, die zum ersten Teil der Analyse noch hinzugezogen worden sind, weichen zum großen Teil schon von einer vereinfachenden Linie der Christologie ab und beginnen auf Entwicklungsprozesse in der Frage nach Jesus von Nazareth hinzuweisen. Beispiele hierfür sind die für den Unterricht in der Sekundarstufe I und II bestimmten Lehrbücher von Läpple und Bauer, Trutwin und Beck und Miller.[18] Diese Bücher erschienen um die Wende der siebziger Jahre, als man das allgemeine Unbehagen in der Schulsituation und ein neues Konzept des Religionsunterrichts diskutierte. Ihre Charakteristika sind im Hinblick auf unser Thema etwa folgende: ein differenzierteres Angebot von Christologien, nicht nur in bezug auf die einzelnen Christusbilder, sondern auch auf die vielschichtigen Aussagen eines Traditionsstückes, die ansatzhafte Beschäftigung mit dem historischen Jesus und die Relativierung der Deszendenz- und Substanzchristologie durch das Entwickeln von Alternativentwürfen mit dem Hinweis auf die Wachstumsfähigkeit der Christologie. Aus dieser kurzen Zeitspanne gingen weiterführende Anregungen hervor,

---

17) Der Ausdruck "anthropdogisch" und ähnlichen Wendungen in diesem Kapitel bedeuten den Bezug auf die konkrete empirische Wirklichkeit und Situation der Schüler, den die Autoren von Unterrichtswerken beim Fertigstellen ihrer Stundenskizzen nehmen und herstellen.

18) Vgl. 2.233 und 2.24 der Arbeit

die sich in den folgenden Jahren zu den entscheidenden didaktischen Elementen eines neuen Typus von Unterrichtsversuchen zum Thema Christologie entwickeln. Ein kritisches Durchsehen der Untersuchungsergebnisse aus der zweiten Etappe verfolgt nun diese Linien christologischer Entwicklung weiter.

4.112 Zweite Etappe der Untersuchung: Die Verarbeitung der neueren Exegese in den unterrichtlichen Aussagen über Jesus

Dieser Teil der Analyse befaßte sich mit Unterrichtsmaterialien von 197o bis 1972. Für diesen Zeitraum ist die bewegte Diskussion um die Problematik der Curriculumreform überaus bedeutsam, die neben der Frage nach dem Selbstverständnis des Religionsunterrichts in einer "Schule für alle" im Mittelpunkt des religionspädagogischen Gespräches stand. Zur gleichen Zeit verbreitete sich auch die Tendenz, den Religionsunterricht nicht als kirchliche Katechese aufzufassen, sondern als schulisches Fach im Auftrag der Institution "Schule", Wissen über die religiöse Dimension der Wirklichkeit zu vermitteln. Die meisten biblischen Unterrichtsbücher und -projekte, die in dieser Zeit erschienen, sind von der Curriculumdiskussion und von der Auseinandersetzung um eine Theorie über den spezifischen Beitrag des Religionsunterrichts zur pädagogischen Aufgabe der Schule bestimmt. Sie werden durch eine Pluralität von Ansätzen und Versuchen gekennzeichnet entsprechend den unterschiedlichen pädagogischen Forschungsinstituten, die derartige Arbeiten des Entwickelns, Aufstellens

und Erprobens von Curricula und Unterrichtsmodellen übernommen haben.

Trotz der großen Variationsbreite der Modellentwürfe bezüglich ihrer Zielsetzung, ihrer Thematik und praktisch didaktischen Gestaltung läßt sich in ihnen ein neuer Typus der Verarbeitung von Unterrichtsstoff entdecken, die den gegenwärtigen Bedingungen des individuellen und gesellschaftlichen Lebens Rechnung tragen soll. Entscheidungen über Zielbestimmungen, Stoffauswahl und Unterrichtsorganisation werden nämlich nicht mehr nur aus innertheologischen Gründen getroffen, sondern auch aufgrund von pädagogischen Faktoren, die den Umkreis von Schüler-Fragen und -Problemen miteinbeziehen sowie die gegenwärtigen sozio-kulturellen Gegebenheiten und Erfordernisse empirisch registrieren und berücksichtigen. Vordergründige Verkündigungsanliegen und kerygmatisches Aufbauprinzip der älteren Handbücher rücken demzufolge von ihrer Mittelpunktstellung ab, um einem problemorientierten und fachübergreifenden Unterricht, der die empirisch-anthropologische Wirklichkeit der Adressaten im Blick hat, Platz einzuräumen.

Die Christologie dieser Unterrichtsvorlagen partizipiert zweifellos an den tiefgreifenden Umwandlungen im gesamten religionsunterrichtlichen Gebiet. Als theologische Ausgangsbasis bei der Erarbeitung von christologischen Texten gilt hier nicht eine Einheitschristologie im Sinne der dogmatischen Christuslehre von Gottheit und Menschheit in Jesu Wesen, sondern vielmehr das plurale Spektrum von Christologien im Neuen Testament, welches das dynamische Wachstum der

Christuserkenntnis in der Schrift vermuten läßt und die Unterrichtsbücher aus den erstarrten Chalcedon-Repristinationen befreit. Dementsprechend gibt es verschiedene Projekte und Alternativentwürfe zur Jesusthematik und zu bestimmten Christusperikopen des Neuen Testaments (besonders zur Vorgeschichte, zu Passion und Ostern); sie werden durch die verschiedenen Ausgangssituationen und Interessenlagen der einzelnen Autoren und Modellgruppen qualifiziert. Zugleich ist aber die eindeutige Ausrichtung der meisten Modelle - besonders in den Sekundarstufen - auf das Thema des historischen Jesus und seiner Sache festzustellen, das inmitten der pluralen und möglichen christologischen Themenstellungen hervorgeht. In dieser deutlichen Wende der christologischen Konzeption weg vom chalcedonensischen Modell hin zu einer mehr indirekten und impliziten Christologie des Jesus von Nazareth[19] liegt der Unterschied zwischen den beiden Gruppen von analysierten Unterrichtsmaterialien, ein Unterschied, der nicht nur eine Distanzierung von der hergebrachten Christologie der älteren Werke bedeutet, sondern einen neuen didaktischen Zugang zur Jesusfrage im Bibelunterricht signalisiert. Im Vergleich zum herkömmlichen Ansatz, wo man vom Gottmenschen Jesus Christus in seiner oft mißverstandenen Ausnahmerolle als einen Gott in Menschengestalt, der sich unter den Menschen aufhielt, ausging, werden hier die Strukturen einer Aszendenzchristologie sichtbar. Sie besagt: Jesus ist der Mann aus dem Volk, dessen Liebe und

---

19) Vgl. J. Gnilka, a.a.O. 159-174

Treue zu seinem Gott und seinen Mitmenschen so einmalig konsequent und von untrügerischer Qualität war, daß sein Leben zu einem tragbaren Modell des Lebens im Glauben und zu einem Zeichen der Hoffnung auf Freiheit und Erfüllung für andere wurde. Sein qualitativ neues Verhalten aus dieser Liebe machte ihn prinzipiell zu einem Revolutionär, der durch seine Botschaft die völlige Umkehr der Verhältnisse einleitete. Er wertete nämlich den Menschen höher als das Gesetz und stellte auch um des Menschen willen jedes System in Frage. Da sein Tod für seine Freunde nicht das Ende seines Wirkens bedeutete und seine Auferstehung von ihnen durch Predigt und Schrift verkündet wurde, wurde ein Prozeß des Fragens nach dem Menschen Jesus und dem weiterwirkenden Einschlag seiner Geschichte bis hinein in unsere Tage ausgelöst. Dies sind in Kürze die Momente einer Christologie jenes Mannes von Nazareth, dessen radikale Gottesliebe und Mitmenschlichkeit zur Provokation der geltenden Ordnung aller Generationen geworden sind.

Diese Sicht einer Aszendenzchristologie in den neueren Unterrichtshilfen steht den heutigen Ergebnissen der Bibelforschung nahe. Eine bewußte und konsequentere Wissenschaftsorientiertheit bei der Auslegung von christologischen Texten gehört zu den Vorteilen dieser Unterrichtsvorlagen. Durch die weniger systematisch strukturierten Erkenntnisse der Exegese stoßen die Autoren auf ganz neue und differenziertere Einstiegsmöglichkeiten für das christologische Thema. Die Jesusthemen der Unterrichtsprojekte, die zur Analyse ausgewählt wurden, illustrieren in etwa die Bandbreite dieser Möglichkeiten.

Unter besseren bibelkritischen Voraussetzungen und einem offenen Verständnishorizont für die Textfrage vermögen die Projektautoren die neuen didaktischen Aufgaben der Christologie, die in den älteren Büchern nicht wahrgenommen worden sind, zu bearbeiten.

In einer entscheidenden Abkehr von lehrhaften Formeln und Sätzen beim Reden über Jesus widmen sich die meisten Projektautoren der Aufgabe, die heutige Relevanz Jesu durch eine Rückfrage nach seiner irdischen Geschichte und nach dem Sinn seines Lebens aus dem Neuen Testament als diskutabel anzubieten. Dahinter steckt heute die allgemeine Erfahrung, daß die meisten Schüler in unserer säkularisierten Welt und Gesellschaft eine Vorstellungswelt mitbringen, die mit jener wenig gemeinsam hat, aus der die übliche hergebrachte christologische Lehre klassischen Musters hervorgegangen ist. Angesichts dieser völlig veränderten geistigen Lage entsteht von selbst die Notwendigkeit einer Neureflexion über die Art und Weise des Redens von Jesus Christus heute. Die analysierten Unterrichtsvorlagen sind sich dessen bewußt und bieten Versuche an, die diese neue und dringend notwendige Aufgabe eines Neuansatzes für die Christologie im Unterricht zu bewältigen suchen. Die Autoren entdecken dabei,daß sie bei der Frage nach dem historischen Jesus geschickter einsteigen können als bei sonst etwas anderem, denn das Thema des Menschen Jesus ist inzwischen auch in anderen Bereichen aktuell und attraktiv geworden.

Durch größere methodische Sorgfalt bei der Verarbeitung von christologischen Texten erfüllen die Unterrichtsmodelle auch die Aufgabe, Christusaussagen oder gar Christusbilder differenzierter darzustellen, wie sie in Einzelschriften oder Traditionsstücken unterschieden und gegeneinander abgegrenzt werden. Besonders deutlich zeigen dies die Modelle zu den Themenkomplexen der Passions- und Ostererzählungen: deren textkritische Auslegung gewährleistet einen größeren Informationsgehalt im Unterricht im Gegensatz zu einer indoktrinierenden Weise der Christusdarbietung in früheren Werken. Auf dieser streng wissenschaftlich orientierten Grundlage der meisten Unterrichtshilfen ist es folgerichtig, wenn man neuerdings in manchen Büchern die Intention und den Versuch antrifft, Entwicklungsprozesse in bezug auf das Thema Christologie zur Sprache zu bringen. Dadurch tritt ein offenes Aussagefeld über christologische Probleme zutage; es erfolgt eine positive Relativierung der bisher festgefahrenen Christusdogmen, und es könnte eine erwünschte Gesprächsfähigkeit mit Nichtchristen erreicht werden. Sehr bezeichnend für diese dynamische Linie sind Modelle, die bei der Stoffdarbietung den Gang des Entfaltungsprozesses in der Frage nach Jesus zum Thema eines ganzen Jahresplanes entwerfen oder die Problematik: historischer Jesus - kerygmatischer Christus unterrichtlich offenlegen und gestalten.[2o] Sie nehmen die Chance wahr, Klischeevorstellungen von Jesus als Christkind oder Wundermann abzubauen, und fördern eine weitere Reflexion über diesen Menschen durch Alternativvorstellungen aus dem Zeugnis der Schrift.

2o) Vgl. 3.212 und 3.213 der Arbeit

Zuletzt muß noch darauf hingewiesen werden, daß sich unter den neueren Unterrichtsprojekten auch Katechesen mit Verkündigungsanspruch befinden und sich für den Religionsunterricht anbieten, jedoch mit ganz anderen didaktischen Voraussetzungen als früher. Im Unterschied zu den Katechesen der älteren Bücher basieren sie auf gut ausgearbeiteten christologisch-exegetischen Texten, die ferner von situativen und problemorientierten Überlegungen aus entworfen worden sind. Sie bringen den kerygmatischen Charakter der Christusperikopen mit Recht zum Ausdruck, so wie dies z.B. bei den Katechesen von Dreher zum Johannesevangelium exemplarisch illustriert worden ist.[21]

Diese kurze Würdigung der positiven Möglichkeiten für christologische Unterrichtsmodelle, die in den Materialien der letzten drei Jahre anzutreffen sind, zeigt deren ansatzhafte Versuche, die neuen inhaltlich bestimmten Aufgaben der Christologie wahrzunehmen und zu lösen. Hier liegt eine echte Weiterentwicklung vor. Ebenso wichtig für die zusammenfassende Kritik dieses Teils der Analyse ist aber auch der Hinweis auf Mängel und Verkürzungen des Themas in den betreffenden Projekten. Sie werden hier nun in einigen Punkten zu erläutern sein.

Gegen die Unterrichtsmodellentwürfe dieser Phase sind zum Teil große Bedenken anzumelden: Sie bestehen darin, daß solche Vorlagen sich einer zu großen Gefahr der Willkür und Beliebigkeit bei der Auswahl und Rechtfertigung ihrer christologischen Ziele und Inhalte aussetzen. Die Willkür, mit der einzelne Projektautoren normative

---

21) Vgl. 3.211 der Arbeit

Entscheidungen fällen, wird durch die Tatsache gefordert, daß es bis jetzt immer noch kein "Gesamtcurriculum" für den Religionsunterricht gibt. Die Folge ist eine mangelnde Systematik bei der Erarbeitung und Entwicklung von Unterrichtsentwürfen, wobei die Autoren der einzelnen Beiträge den Standort ihres Projekts nicht klar angeben und den Begründungszusammenhang für die Entscheidungen nur unzulänglich darbieten können. Dadurch fällt zum großen Teil die notwendige Rechtfertigung der Projektautoren bei Handlungsprozessen aus; in ihnen sollte einsichtig gemacht werden, worauf sie mit ihrem thematischen Angebot hinerziehen wollen, warum sie einen bestimmten Problemkreis der Christologie ausgewählt haben und wieso sie einem Thema soviel Gewicht in dem jeweiligen Entwurf beimessen.[22] Ein "Gesamtcurriculum" für den Religionsunterricht könnte dazu beitragen, daß die verschiedenen Projekte sich nach bestimmten inhaltlich und didaktisch relevanten Ziel- und Aufgabenfeldern ausrichten, durch die man ihre Berechtigung und ihren Stellenwert im gesamten Lehrplan effektiver kontrollieren und überprüfen kann. Natürlich bleibt immer noch die Frage, ob und wie das Gesamtcurriculum selber als Ganzes der Gefahr der willkürlichen normativen Entscheidungen entgehen kann.[23]

---

22) Vgl. 3.222 der Arbeit

23) Vgl. das Protokoll der Arbeitsgemeinschaft für religionspädagogische Projektentwicklung (ARPE). 4. Informations- und Koordinationstagung am lo./11. November 1972 in Kirchähr (Karlsheim), 2: Frau G. Miller stellte einen "strukturierten Lehrplan" zur Diskussion, der zusammengehörende und gegenseitig sich bedingende Themenkomplexe über mehrere Schuljahre hinweg enthält. Die Themen wurden nach religionspädagogischen und didaktischen

Diese allgemeine Lage der Projektarbeit enthält ferner die Gefahr, daß die Lehrer angesichts der Flut von Angeboten an Unterrichtsprojekten, die erst erprobt werden müßten, von diesen Präparationswerken ziemlich orientierungslos Gebrauch machen. Was die Christologie unmittelbar betrifft, so muß gesagt werden, daß die Unterrichtsmodelle nicht alle von derselben theologischen Qualität sind. Wegen eines noch ausstehenden Lehrplans befinden sich die Praktiker bekanntlich in einer Notlage, da sie dieses Manko ausfüllen müssen; verständlicherweise ist die Nachfrage nach brauchbaren Unterrichtsentwürfen deshalb sehr groß; in dieser Hektik entstehen Projekte über die Christologie mit manchmal fragwürdigen bibeltheologischen Aussagen. Da die Darbietung des Stoffes in diesen Materialien nicht mehr nur aus fachwissenschaftlichen Gründen erfolgt, sondern man auch von anthropologischen und gesellschaftlichen Bedingtheiten ausgeht, geschieht es, daß dieser oder jener Faktor so determinierend wirkt, daß damit der theologische Inhalt entfremdet wird. Modelle über den historischen Jesus z.B. enthalten zuweilen einen sehr aktuellen problemorientierten Ansatz und verbinden damit ein ganz unkonventionelles Bild von Jesus, das gerade in dieser Unkonventionalität fasziniert. Wenn das Modell dann aber beim Menschen Jesus stehenbleibt und

---

Gesichtspunkten ausgewählt. Dabei erwies sich ein didaktisches Strukturgitter, das von Miller zur Verfügung gestellt wurde, als nützlich. Mit dessen Hilfe wurden die einzelnen Themen des strukturierten Lehrplans gewählt. Man konnte dabei die Wertung und Normierung der einzelnen Lernbereiche bewußtmachen und legitimieren.

sich in diesem Problemkreis ausruht, so geht es an dem Anspruch des Neuen Testamentes vorbei, das auch im historischen Jesus immer schon den Christus des Glaubens sieht.[24] Hier sind bedenkliche Verkürzungen festzustellen.

Es gibt andererseits auch Projekte, in denen der Anspruch der exegetischen Wissenschaft zu hoch angerechnet wird, so daß eine fast wissenschaftsgläubige Verwendung von biblischen Erkenntnissen in der Gestaltung eines christologischen Themas zutage tritt. Daneben zählen andere Momente kaum noch.[25] Die biblischen Begriffe der betreffenden Perikopen werden textgetreu übernommen und auch entsprechend aufgeschlüsselt, aber ein so eng fachbezogenes Modell trägt oft ein niedriges Problempotential in sich, daß sie die Adressaten nur schwerlich zu einem realen Interesse an der Aussage des Textes führen können.

Anhand dieser kritischen Aspekte zum bibeltheologischen Stand der Unterrichtsmaterialien im zweiten Teil der Arbeit läßt sich folgendes konstatieren: In der gegenwärtigen Übergangsphase von einer geschlossenen Kerygmatheologie zu einer Vieldimensionalität des theologischen Angebots im biblischen Unterricht befindet sich die Christologie in einer ungeklärten Position; sie ist noch zu sehr Reaktion auf vergangene systematisierte Strukturen der Dogmatik, als daß sie sich von unzulässigen Gewichtsverlagerungen frei machen könnte. Es gehört ferner zu den überraschenden Ergebnissen dieser Arbeit, daß auch die

---

24) Vgl. S.212 der Arbeit
25) Vgl. ebd. S.222

"moderne" Literatur für den Bibelunterricht, deren Autoren sehr wohl um die neuere Exegese wissen, sich an einer zentralen Stelle den Erkenntnissen der Exegese versagen, nämlich dort, wo es um die Antwort auf die Frage geht: "Wer ist dieser?" Hier wird in der Regel nicht mehr neutestamentlich gefragt, sondern von einer fertig entwickelten späteren Basis aus. Besonders deshalb erscheint es angebracht, dem neutestamentlichen Befund sorgfältig nachzugehen, weil die unterrichtlichen Aussagen über Jesus in einem christlichen Religionsunterricht zentrale Bedeutung haben. Im Horizont einer sich verändernden schulischen und religionsunterrichtlichen Theoriebildung und im Aufschwung der Lehrplanreform der letzten Jahre ist die Christologie jedoch einen Schritt vorangekommen. Aber eine gegenseitige Vermittlung der verschiedenen Ansätze wurde bisher kaum erreicht. Immerhin läßt sich soviel sagen: Wissenschaftlich fundierter und anthropologisch orientierter als vor fünf Jahren tendiert die Beschäftigung mit der Frage nach Jesus in nichttheologischen Bereichen ein diskutables Thema zu werden.

4.12 Kritik der Unterrichtsvorlagen unter pädagogischen Gesichtspunkten

Zur Bilanz der Untersuchung in dieser Arbeit gehört notwendig auch eine zusammenfassende Beurteilung der Handbücher und Unterrichtsprojekte unter pädagogischen Gesichtspunkten. Es handelt sich dabei um eine Kritik und Würdigung der pädagogischen Funktionen, die die Lehrbücher bei der Anwendung der notwendigen Mittel[26] zur Realisierung ihrer Zielangaben leisten wollen und tatsächlich leisten. Diese pädagogischen Gesichtspunkte darf man nicht als eine strenge Suchmatrix verstehen, die an das jeweilige Unterrichtswerk angelegt werden soll; vielmehr muß man sie als einen Rahmen zu den pädagogisch-kritischen Perspektiven betrachten, die bei der Besprechung der Bücher zum Ausdruck gekommen sind und hier nun verdeutlicht werden müssen.

Im ersten Teil der Untersuchung wurde auf eine Übersicht der christologischen Aussagen der Unterrichtsbücher viel Wert gelegt, weil diese Überprüfung dem Charakter der Bücher mit ihrem Übergewicht an theologischem Interesse entsprach. Die Systematisierung der pädagogischen Kritik, die an dieser Stelle beabsichtigt ist, konnte natürlich anhand der herangezogenen Textbelege nur beschränkt vollzogen werden. Die Materialien ab 197o sind für die pädagogische Fragestellung eher zugänglich als die älteren Werke, da sie sich nicht selten bemühen, in ihrer Unterrichtsorganisation von einer durchdachten pädagogischen Basis auszugehen.

---

26) Der Begriff "Mittel" ist hier in seinem weitesten Sinne so zu verstehen, daß er alles Didaktische und Methodische umgreift.

Als mögliche Bezugspunkte der Kritik liegen folgende drei Fragenkomplexe aus der Befragung der Unterrichtsbücher im zweiten und dritten Teil der Arbeit nahe: 1) Wie sehen Zielbestimmung und Zielformulierung des Themas Christologie in den durchgesehenen Werken aus? Wie wird die Operationalisierung der Ziele durchgeführt? 2) Welche didaktischen und methodischen Mittel und Maßnahmen einschließlich der Medien verwenden die Unterrichtsvorlagen, um die Ziele für die unterrichtliche Gestaltung der Christologie zu erreichen? 3) Welche pädagogischen Funktionen sind diesen Mitteln zugedacht, welche Funktionen haben sie tatsächlich und welche können im Rahmen des jeweiligen Konzeptes gar nicht wahrgenommen werden?

4.121 Erste Etappe der Untersuchung: Textimmanente Auslegung der Christusperikopen im Bibelunterricht

Nimmt man zur pädagogischen Effizienz der analysierten Bücher und Projekte kritisch Stellung, so kommt man zu folgenden Ergebnissen: Eine kritische Charakterisierung der Lernzielprobleme bezüglich der Christologie in den Lehrbüchern der ersten Periode zeichnet vereinfachend ein geschlossenes, unproblematisches und wenig erforschtes und reflektiertes Aufgabengebiet. In diesen Werken bieten die Lehrbuchautoren nämlich vorwiegend Zielthemen, die aus dem Verkündigungsanliegen des Religionsunterrichts und aus dem Interesse an der Vermittlung von Glaubensinhalten in der religiösen Unterweisung gewonnen worden sind. Solche inhaltlich bestimmten Zielfelder tauchen in den Glaubensbüchern und in den

Kommentaren zu den Schulbibeln verschiedentlich unter Verwendung typisch materialkerygmatischer Formulierungen auf. Hier muß man vorausschicken, daß die Autoren formal noch keine eigentliche Zielreflexion zu ihren erarbeiteten Katechesen betreiben. Quadflieg impliziert ein Ziel seines Handbuches, wenn er meint, ein Stück, das "jeder kennen und glauben muß" sei, "daß die zweite Person in der Gottheit für uns Mensch geworden und am Kreuze gestorben ist"[27]. In seinem Handbuch will Weber "die Frohbotschaft 'proklamieren'", "will dem Kind die 'gute Nachricht' verkündigen ..."[28] Hilger zielt darauf hin, "dem Zentralmysterium", "dem 'unergründlichen Reichtum Christi'" zu dienen.[29]

Kritisch ist zu diesen Sätzen zu bemerken, daß diese Zielfelder - die Verkündigung der Frohbotschaft, die Hinführung zum Zentralmysterium Christi, der Glaube an seine Person - lauter globale Formulierungen von Zielaufgaben darstellen, die in den Einleitungen zu den Lehrbüchern zwar angegeben, aber nirgendwo wieder als konsequent durchgeführte Zielschritte des Handbuches thematisch aufgegriffen werden. Instrumentelle Ziele fehlen dagegen gänzlich. Im gesamten Aufbau und in der Anlage der Bücher haben die Autoren diese globalen Intentionen zu formal, zu bibelimmanent und zu einseitig materialkerygmatisch verzweckt formuliert, als daß sie sich über deren anthropologische und situative Bedingungen Rechenschaft geben könnten. Die wenigen Seiten über die didaktischen und alters-

---

27) J. Quadflieg, Handbuch 15
28) G. Weber, Handbuch 9
29) H. Hilger, a.a.O. V

spezifischen Voraussetzungen des Unterrichts sind in den Kommentaren zu den Glaubensbüchern des Primarbereichs so dürftig, daß sie die Funktion der Hilfeleistung in dieser Hinsicht, wie man sie von einem Lehrbuch erwarten würde, nicht erfüllen.

Leider muß man feststellen, daß auch die neueren Handbücher ihren globalen Zielrahmen nur von der Bibelwissenschaft ableiten. Das sich daraus ergebende Übergewicht der textimmanenten biblischen Sprache wirkt deshalb formal und unpräzise auf das konkrete Verständnis und die Durchführung der Ziele. Von daher können diese Ziele den Weg zu möglichen sach- und kindgemäßen Mitteln im Unterricht kaum zeigen. Hier liegt durchaus die Gefahr einer biblizistischen Wissensvermittlung von christologischen Fakten und Themenkomplexen; ein solches Wissen kann nur schwerlich erweitert werden.

Wie steht es nun mit den didaktischen und methodischen Maßnahmen, die in diesen Unterrichtsbüchern zur Erreichung dieser Ziele angewendet werden? Welche Unterrichtsmittel stehen ihnen zur Verfügung? Die enge Sicht der Lernzielorientierung, die bei diesen Handbüchern festzustellen ist und die sich vorwiegend auf die christologischen Inhalte und kaum auf alterspsychologische und sonstige Überlegungen stützt, läßt kaum erwarten, daß das Feld der möglichen didaktischen Mittel und Techniken in der Unterrichtsorganisation zur Verwirklichung der angestrebten Ziele sehr groß ist. Im Mittelpunkt der didaktischen Arbeit dieser Handbücher steht die Auslegung von biblischen Texten und die verschiedensten methodischen Anregungen zu einer biblischen Hermeneutik im Unterricht. Um diese Funk-

tion der Erschließung von Texten kreist das Bemühen um einen biblischen Unterricht bis zu einem Ausmaß, daß andere didaktische Erwägungen, wenn überhaupt miteinbezogen, fast ganz untergehen. Durch die Anwendung der Prinzipien einer biblischen Didaktik und der breiten Möglichkeiten von Textarbeit, Erzählung und Betrachtung des biblischen Wortes hat die katechetische Praxis in diesen Werken zweifellos eine bedeutende Bereicherung und Erweiterung über die bloße Formalstufenlehre hinaus erfahren. Dies hat sich bei der Untersuchung des Themas Christologie deutlich gezeigt.

Was die Darstellung der Christologie betrifft, so hat der Einfluß der eindimensionalen Christologie, die man in diesen Handbüchern vorfindet, die pädagogischen Funktionen der Texte und der Textarbeit verkürzt. Man würde nämlich von diesen Unterrichtshilfen erwarten, daß sie durch eine umfassendere Information über die literarischen Formen, über die redaktionsgeschichtlichen Zusammenhänge und den kerygmatischen Charakter der Christusperikopen mehr in der Lage sind als die Werke unmittelbar nach dem Krieg, Lernsituationen und Wege anzubieten, die die Schüler motivieren, die zum Fragen und kritischen Denken anregen und zur Übertragung eines sachgemäßen Wissens und Interesses auf andere Bereiche hin befähigen.

Die Lernfähigkeiten, die auf dem Fundament dieses eindimensionalen Christusbildes und aus dem Umkreis der Perspektiven und Ziele dieser Konzeption gefördert werden, sind rezeptiver und reproduktiver Natur und tendieren grundsätzlich auf ein Bejahen und Bestätigen der geltenden Christustradition hin. Die Unterrichtsmethoden

in den erarbeiteten Lehrstücken zeigen diese Tendenz deutlich; sie beschränken sich auf Schriftlesungen, Texterklärungen, Bildbetrachtungen, Lieder, Gebete sowie auf Malen und Zeichnen des Gelernten. Unter diesen Bedingungen ergibt sich wenig Raum für andere pädagogische Funktionsziele, die den Schüler zur nötigen distanzierten Kritik sowie Bereitschaft zur Revision ihrer Christusvorstellungen verhelfen können. Die Möglichkeit, daß die Schüler das Gelernte in Formen der Auseinandersetzung, des Dialogs und der Zusammenarbeit über den Klassenrahmen hinaus transferieren, fehlt gänzlich im didaktischen Konzept der Christologie dieser Handbücher. Ihre Christologie ist sozusagen nicht kommunikationsfähig, weil sie in einer Dialogsituation vom Gesprächspartner zuviel an Vorverständnis verlangt und nicht vermag, von den oft nur minimalen Voraussetzungen des anderen auszugehen und Schritt für Schritt den Weg vorwärts mitzugehen. Dieses Fehlen der sozialen Dimension, was zwangsläufig zu einem Privatisieren der religiösen Wirklichkeit und einer individualistischen Haltung führt, ist eine pädagogische Verkürzung in den Handbüchern, die der Kritik bedarf.

Daß dieses Defizit in den letzten Jahren durch eine Neureflexion in der pädagogischen Arbeit im allgemeinen und speziell in der Religionspädagogik entlarvt wurde, zeigt die Wende von personalistisch und existentiell vermittelten christologischen Katechesen zu problemorientierten Unterrichtsmodellentwürfen der Christologie, die ganz und gar von anthropologischen Überlegungen her konzipiert sind. Diese Wende wollen wir im folgenden Abschnitt genauer ins Blickfeld rücken.

4.122 Zweite Etappe der Untersuchung: Curriculare Orientierung der Unterrichtsmodellarbeit auf dem Gebiet der Christologie

In der zweiten Etappe der Analyse, die eine Besprechung der neueren Unterrichtsmodellentwürfe vorgelegt hat, kann die kritische pädagogische Fragestellung, in welchem Verhältnis die Unterrichtsmittel der jeweiligen Projekte zu den angegebenen Projektzielen stehen, gezielter bei den durchgesehenen Vorlagen angewendet werden. Wie sich bereits herausstellte, ist der Typus der problemorientierten Unterrichtsmodelle durch ganz andere Determinanten strukturiert als der soeben besprochene Typus des biblischen Kommentars. Ein besonders auffallender Unterschied zwischen problemorientierten Projekten und materialkerygmatisch konzipierten Lehrbüchern besteht darin, daß die ersteren eine curriculare Orientierung in der Auswahl und Rechtfertigung der Ziele und Inhalte haben. Die Projektautoren richten sich nämlich dabei nach drei didaktisch relevanten Faktoren: 1) nach der Situation der Schüler in der geschichtlich-konkreten Konstellation ihrer Bedürfnisse, Interessen und Fähigkeiten, 2) nach den sozio-kulturellen Voraussetzungen und Erfordernissen der Gesellschaft und 3) nach dem Stand der theologischen Wissenschaft, welche die Sachgemäßheit der angebotenen Thematiken mißt.

Als allgemeines curriculares Prinzip gilt demnach, daß die Fachwissenschaft allein, in diesem Fall die biblische Theologie, die Inhalte für den Unterricht nicht anbieten kann. Der bekannte Ansatz Robinsohns, um den es in der pädagogischen Diskussion am Ende der sechziger Jahre besonders

heftig ging[30], hat sich dahingehend ausgewirkt, daß die Projektautoren bei der Entwicklung von Unterrichtsentwürfen auch die Ergebnisse von Situationsanalysen zur Bestimmung von anzustrebenden Qualifikationen für Heranwachsende und zur Lernzielfindung miteinbezogen haben. Allerdings können Forschungsgruppen diese Situationsanalysen immer nur unvollständig ermitteln, so daß - und dies muß hinzugefügt werden - die praktische Arbeit mit Modellen eigentlich weiterhin auf pauschale Fakten der Schülersituation zurückgreifen kann.

Aus diesem Modus curricularen Arbeitens heraus wird deutlich, daß die gegenwärtigen Unterrichtshilfen den innertheologischen Rahmen der Handbücher aus den sechziger Jahren zumindest im Ansatz gesprengt haben. Was die Christologie betrifft, so lassen sich Themen und Probleme nicht mehr aus der Bibeltheologie allein gewinnen, vielmehr erfolgt ihre Auswahl auch nach situationsbezogenen Überlegungen und Zielvorstellungen, die heute an Aktualität und Relevanz gewonnen haben.[31]

Fragt man nun nach den Zielbestimmungen dieser christologischen Entwürfe, so ergibt sich eine gemischte Sammlung von Intentionen und Vorstellungen entsprechend den vielfältigen Ansätzen und Interessen der Autoren und Autorengruppen. Trotz dieser Mannigfaltigkeit kann man die gemeinsamen Linien eines aufklärerischen, informierenden und fächerübergreifenden Unterrichts wie einen roten

---

30) Vgl. S.B. Robinsohn, Bildungsreform als Revision des Curriculum, Stuttgart 1967

31) Hier sei auf das Modell von R. Schütz als ein treffendes Beispiel verwiesen.

Faden in allen Materialien entdecken; im Rahmen eines solchen Unterrichts soll die Fähigkeit der Schüler zum engagierten kritischen Denken, zum Dialog, zur Auseinandersetzung und zum Arbeiten gefördert werden. Diese Tendenz zur Kritikbefähigung der Schüler, die sich in den Entwürfen zeigt, ist sicherlich als ein positiver Ausgleich zu beurteilen gegenüber der weitgehend unproblematischen Haltung, wie sie die älteren Handbücher ihren Adressaten zugemutet hatten. Ein solcher Zug trägt nämlich der heutigen sozio-kulturellen und gesellschaftlichen Lage der Schüler Rechnung; denn betrachtet man heute die gesamte Entwicklung in den verschiedensten Bereichen, so wird die Notwendigkeit deutlich, daß die Schüler unbedingt zu einem bestimmten Grad des kritischen Denkens hingeführt werden müssen, um in Selbstbestimmung, Verantwortung, Kommunikation, Fragebereitschaft und Phantasie sich entscheiden und handeln zu können. Im Horizont dieser sozial-kritischen Zielvorstellungen bringen die Unterrichtsprojekte dementsprechend eine Christologie zur Sprache, die Jesus in seiner gesellschaftlichen Relevanz damals und heute ins Auge faßt. Ihre Intention geht dahin, die Schüler zum kritischen Fragen anzuregen, nicht aber nach dem Jesus der traditionellen kirchlichen Lehre, sondern danach, was Jesus eigentlich ursprünglich gewollt hat und was dieser Wille heute noch zu bedeuten hat.

Natürlich sind nicht alle Zielformulierungen der untersuchten Materialien auf diese sozial-kritische Dimension der Christologie hin gleich transparent. Als plausible Beispiele dafür können die Projektziele von R. Schütz und G.A. Rummel gelten. Die beiden Autoren bieten Ansätze zu einer Zielreflexion, indem sie einen Begründungszusammenhang für ihre normativen Entscheidungen zu

geben versuchen: das heißt, sie bemühen sich um eine Rechtfertigung ihrer Angebote in einer Experimentierperiode, wo noch kein größeres umfassendes Konzept eines Curriculum für den Religionsunterricht für die nächste Zukunft zu erwarten ist. So und nur so können sie ihre Handlungen in pädagogischer Hinsicht verantworten.

Wollte man nun die Funktion der Operationalisierung von Zielen aus der curricularen Arbeit formal aufgreifen und die Entwürfe danach beurteilen, so würde die Arbeit von R. Schütz eine Illustration einer gelungenen Zieloperationalisierung anbieten. Dagegen gelten die globalen Zielformulierungen von N. Höfer als Konzessionen an einen appellativen Sprachstil, der sich nicht von der Predigtterminologie oder von der erbauenden Literatur abhebt.[32] Weit differenzierender verfährt H. Kurz in seiner Zielbestimmung dadurch, daß er christologische Ziele für den Religionsunterricht genau von denen einer Glaubensverkündigung trennt. Dabei erkennt er, daß den Leistungsmöglichkeiten des Religionsunterrichts Grenzen gesetzt sind, wenn er sagt, Glaubensakte könnten im Rahmen des Religionsunterrichts nicht abverlangt werden; der Religionsunterricht könne nur auf solche Akte hin vorbereitend wirksam werden. Zu diesem Stand der Modellarbeit ist jedoch kritisch zu bemerken das Fehlen des notwendigen Zielrahmens für das gesamte Thema der Christologie, in dem die unterschiedlichen Alternativentwürfe zu den christologischen Themenkomplexen sinnvoll eingeordnet und angeboten werden können.

---

32) Vgl. 3.213 der Arbeit

Untersucht man ferner die Unterrichtsmittel der betreffenden Modelle, um festzustellen, welche Erwartungen sie hegen und was sie faktisch erreichen, so fällt es wiederum auf, daß neuere Unterrichtsmodelle im Unterschied zu den älteren Büchern eine große Auswahl von Mitteln enthalten. Das größere Angebot ist wohl nicht nur auf die reichere Phantasie und das bessere pädagogische Geschick der Autoren zurückzuführen, sondern wohl darauf, daß die Autoren der neuerem Arbeiten nicht mehr nur auf den engen Ansatz einer Deszendenzchristologie beschränkt sind, sondern auf eine Mannigfaltigkeit von Christusaussagen bauen können, die eine derartige Methodenvielfalt von sich aus implizieren und sachlich fordern. Aus den Ergebnissen von Situationsanalysen greifen die Projektautoren die Problemknoten der Gesellschaft und andere soziale Brennpunkte - falls sie christologisch relevant sind - als Unterrichtsthemen auf, die ihrerseits wieder eine sachgemäße Didaktik und Methodik verlangen. So gibt es neben der geläufigen Arbeit mit Bibeltexten und Synopsen neuerdings "induktive"[33] Einstiege für ein Thema, den Gebrauch von literarischen Texten, den Einsatz von variierenden audio-visuellen Techniken, die Anwendung von gruppendynamischen Formen im Unterricht und die Durchführung von Klassenaktionen. Um den Unterricht möglichst kreativ, motivierend und anregend zu gestalten, tendieren die Modellautoren in der Tat dahin, den Stil des Lehrens und Lernens aus den alten Bahnen von passiver Stoffaneignung, Kritikfeindlichkeit, individualistischem Arbeiten, dogmatischem Verhalten, geringer Eigenmotivation und Systemkonformität herauszulenken.

---

33) Vgl. 3.211 der Arbeit

Ihre Methoden und Maßnahmen fordern dazu heraus, daß die Schüler fragen, in Frage stellen, sich selbst bestimmen, die sozialen Tugenden wertschätzen, Risiken eingehen und spontane Eigeninitiative entwickeln. Dieser neue Stil des Lehrens und Lernens bestimmt in großem Maß die neue Art der christologischen Darbietung in den Unterrichtsmodellen. Die früher geübte Unterrichtsform, in der die Christologie vorgefertigt und deduktiv den Schülern dargestellt wurde, wird hier vermieden. Statt dessen dürfen die Schüler die Jesusaussagen kritisch überprüfen und neu fragen lernen: "Wer ist dieser Jesus?"

Trotz der pädagogisch-didaktischen Vorzüge der Unterrichtsmodelle hinsichtlich ihrer methodischen Möglichkeiten muß folgendes gesagt werden: Es fehlt im christologisch-didaktischen Konzept ein Mindestmaß an logisch aufgebauten und aufbauenden Christuserkenntnissen, die von Stufe zu Stufe vertieft und entfaltet werden können. Was die Modelle an christologischen Erkenntnissen vermitteln, so bestechend und imponierend auch ihre organisatorischen Ausführungen sein mögen, bleibt doch zu bruchstückhaft, um auch mit besten Mitteln dahin führen zu können, daß die Schüler dem Unterrichtsstoff kritisch und nicht in falscher Wissenschaftsgläubigkeit gegenüberstehen. Denn Kritik durch die Adressaten ist nur möglich, wenn sie einen Wissensfundus besitzen, aufgrund dessen sie Zusammenhänge, Entwicklungsprozesse, Wandlungen und Konstanten einer Sache erkennen, deuten und bewerten können. Sonst erheben die Modelle einen zu hohen Anspruch trotz ihrer hervorragenden Unterrichtsformen und Methoden, die das angestrebte Ziel nicht zu erreichen vermögen.[34]

---

34) Vgl. 3.212 der Arbeit

Abschließend wird man konstatieren können, daß in den neueren Arbeiten das pädagogische Element neben dem theologischen als Ausgangsbasis der Unterrichtsplanung und -gestaltung zum Thema Christologie fungiert. Für die weitere Entwicklung dieser zentralen Thematik des Religionsunterrichts ist dies ein wichtiger Schritt vorwärts.

4.13 Zum Sprachproblem der Handbücher

Die Bilanz unserer Untersuchung der Präparationswerke zum Bibelunterricht erweist sich auch als Ausgangspunkt einer berechtigten Kritik der Unterrichtssprache in den betreffenden Materialien. Da das Hauptinteresse der Untersuchung auf den kritischen Vergleich der Christologie in den Unterrichtsbüchern mit dem Stand der Bibeltheologie gelegt wurde, kam eine Sprachanalyse des Themas in diesen Werken nicht formal zum Zuge. Indirekt lassen sich jedoch aus dem Befund der Analyse einige kritische Beobachtungen anstellen über die sprachlichen Kategorien der Christologie in den Handbüchern.

Versucht man die vorfindlichen Kategorien der Christologie in diesen Büchern zu klassifizieren, so entdeckt man, daß sie zu der in der jeweiligen Zeit bestimmenden Theologie gehören. In den sechziger Jahren hat eine in sich geschlossene Kerygmatheologie das Unterrichtsfeld beherrscht und von dieser Basis aus eine starke biblische Orientierung des Religionsunterrichts bemerkbar gemacht. Der Charakter dieser Theologie aber ist

personalistischer und privater Natur[35]; die theologischen Bezüge sind innerreligiös strukturiert und sowohl inhaltlich als auch formal hauptsächlich auf den subjektiven und innerlichen Bereich des einzelnen Menschen angelegt. Demgemäß sprach die Theologie eine Sprache, die eben nur auf diesen Bereich zugeschnitten war und erschloß eine religiöse Wirklichkeit, die in ihrer Grundausrichtung die soziale Dimension und den umfassenderen Lebensbezug in Gesellschaft und Politik nicht aufzuzeigen vermochte.[36]

In den Unterrichtsbüchern hat diese Theologie zu einer Sprache beigetragen, die theologisierend und biblizistisch klingt. Sie ist alles andere als eine Sprache, die den Schülern Sinn und Blick für ihre reale moderne Welt und Wirklichkeit öffnen kann. Diese Diskrepanz zwischen einer Glaubenswelt der Schüler und deren übrigen gesellschaftlichen Leben hat H. Halbfas allgemein schon anhand von Belegen aus den Handbüchern des Primarbereichs in seinem Buch "Fundamentalkatechetik" äußerst scharf kritisiert. Solche Kritik trifft auch genauso das hergebrachte Reden der von uns analysierten Handbücher über die Christologie; deren Wortschatz auf diesem Gebiet besteht zum großen Teil aus den Würdenamen Jesu oder den ontologisch-verstandenen biblischen Begriffen über seine Person und sein Wirken -, Begriffe, mit denen man sich aber heute nur in einem Milieu

---

35) Vgl. E. Feifel, Die Sprache des Religionsunterrichts in den Dimensionen von Zukunft und Hoffnung. Überlegungen zur gesellschaftskritischen Funktion des Religionsunterrichts, in: Zum Religionsunterricht morgen I, 44

36) Vgl. R. Padberg, Steht die Theologie heute mit leeren Händen der Pädagogik gegenüber? in: ebd. 38f

verständlich machen kann, das, wie vor fünfzig Jahren, geschlossen, abgeschirmt und christlich und kirchlich geprägt ist. Indem jedoch das Reden der Christen gegenwärtig nicht mehr in einem derartigen Milieu geschieht, sondern sich der Forderung der öffentlichen Kommunikation in einer pluralistisch demokratischen Gesellschaft zu stellen hat, ergibt sich die Konsequenz, daß die Sprache der Christologie sich auch im Kontext anderer Weltinterpretationen verstehbar macht. Solange aber die Handbücher und Unterrichtsprojekte sich eines inner-religiösen "Sprachspiels" für den Unterricht bedienen, würden die Schüler in ihrer Glaubensüberzeugung, falls sie auf diese Überzeugung Wert legen, "sprachohnmächtig" bleiben, das heißt, unfähig, sich in gegebenen Situationen über ihren Standpunkt zu artikulieren und anderen Klarheit darüber zu verschaffen. Allerdings wird dieses Sprachproblem der Unterrichtsbücher von den neueren Modellentwürfen aufgrund ihres "situativen" Ansatzes zumindest wahrgenommen und angesprochen. Diese Lage ist jedoch symptomatisch für die gesamte Theologie, die eine Sprache jenseits des konkreten Lebens und der wirklichen Praxis spricht, woraufhin sie eigentlich arbeiten und eine Dienstfunktion leisten will.

4.2 Konvergenzen zwischen der theologischen und pädagogischen Fragestellung mit Bezug auf das Thema Christologie

Die Bilanz der Untersuchung, die wir anhand einer abschließenden Beurteilung der Unterrichtsmaterialien unter bibeltheologischen und pädagogischen Gesichtspunkten übersichtlich gemacht haben, läßt eine indirekte Schlußfolgerung auf das Verhältnis von Theologie und Pädagogik zu. Wenn es in der bisherigen Praxis des Religionsunterrichts zu Verkürzungen in pädagogischer Hinsicht und deshalb zu einem geringen Erfolg des Religionsunterrichts kam, dann ist dies sicherlich darauf zurückzuführen, daß der Religionsunterricht sich nicht um die Probleme der Lernökonomie gekümmert hat und dadurch nicht zur Realisierung seiner vornehmsten Ziele bei der didaktischen Vermittlung der Unterrichtsinhalte durchgestoßen ist.[37] Was die Christologie betrifft, so wird im folgenden Abschnitt dieses Verhältnis von theologischer und pädagogischer Fragestellung in gebotener Kürze erörtert.

---

37) Diese kritische Feststellung aus den Ergebnissen meiner Arbeit deckt sich mit K.E. Nipkows pädagogischer Interpretation der Lage des Religionsunterrichts in seinem Aufsatz "Religionspädagogik und Religionsunterricht in der Gegenwart", in: Schule und Religionsunterricht im Wandel. Ausgewählte Studien zur Pädagogik und Religionspädagogik, Düsseldorf 1971, 171: "Die pädagogische Interpretation der Lage des Religionsunterrichts muß für dies Schulfach in seiner herkömmlichen Form einen zweideutigen, unsicheren Rückhalt im gesellschaftlichen Bewußtsein und einen noch weniger günstigen Rückhalt bei den Jugendlichen selbst feststellen. Die Überprüfung der Relation zwischen Voraussetzungen, Erwartungen und Wirksamkeit (vgl. I 6) zeigt ein Mißverhältnis zwischen den Absichten und den Bedingungen sowie Mitteln zu ihrer Verwirklichung."

In der Christologie als der Explikation eines religionspädagogischen Themas im Rahmen des schulischen Religionsunterrichts treffen zwei fachwissenschaftliche Bereiche aufeinander - der pädagogische und der theologische -, die je eigene Ansprüche und Aufgaben stellen. Eine derartige Zwischenstellung verleiht diesem Unterrichtsthema, wie überhaupt der gesamten religionspädagogischen Diskussion, den Charakter einer inhärenten Spannung zwischen diesen beiden Bereichen, deren Verhältnis zueinander noch nicht genügend geklärt worden ist. Eine Reflexion über die notwendige Zusammenführung der pädagogischen und theologischen Dimensionen im Religionsunterricht, wie diese K.E. Nipkow in seinen Publikationen deutlich zu machen versucht[38], hat sich in den letzten Jahren überhaupt erst angebahnt. Um die religionspädagogische Arbeit auf allen Ebenen zu fundieren, scheint es Nipkow nämlich unumgänglich notwendig zu sein, den theoretischen Zusammenhang von Theologie und Pädagogik daraufhin zu explizieren. Hier soll nun nicht auf diesen allgemeinen Zusammenhang eingegangen werden, vielmehr müssen die konkreten Konvergenzen dieser Bereiche bei der Behandlung der Christologie im Unterricht diskutiert werden. Wenn Nipkows allgemeines Postulat stimmt, nämlich daß jede Form religiöser Erziehung sowohl pädagogische als auch theologische Sachgemäßheit in ihrer wesentlichen Verschränkung aufzuweisen hat, dann ist jene Gewichtsverlagerung auf den theologischen Aspekt, wie sie bei den älteren Büchern festzustellen war, unzulässig und unvertretbar.[39]

---

38) Vgl. ebd. 161-187

39) Vgl. ebd. 163: "Die Einsicht breitet sich aus, daß nicht nur die religiöse Unterweisung in der Schule, sondern im Grunde jede Form religiöser Erziehung von einem Faktorengefüge

Unter den gegenwärtigen erziehungswissenschaftlichen Verhältnissen hat die Aktualisierung des Themas Christologie die bestehende Lücke im pädagogischen Feld nachträglich einzuholen. Mit dieser Nachholarbeit haben erfreulicherweise die Autoren von Unterrichtsprojekten in den letzten drei Jahren begonnen.

Fragt man nun nach der pädagogischen Relevanz der christologischen Thematik auf dem Hintergrund der durchgeführten Analyse von Unterrichtswerken, so verlangt man notgedrungen nach einer Klärung der möglichen Leistungen, die ein solches Thema für die gegenwärtigen pädagogischen Aufgabenfelder zu erbringen vermag. Eine Durchsicht der Literatur nach heute allgemein vertretenen pädagogischen Interpretationen zu solchen Aufgabenfeldern zeigt einige gemeinsame Kategorien, die bei den Pädagogen in unterschiedlichen Schemata immer wieder auftauchen. Wir bringen hier etwas vereinfacht die Kerngedanken des Interpretationsschemas von Nipkow aus seiner Studie zur pädagogischen Lage des Religionsunterrichts; daran schließen sich eigene Überlegungen zu einer pädagogisch vertretbaren Behandlung der Christologie in künftigen Entwürfen an. Nipkows Ausführungen können uns an dieser Stelle weiterführen, da er, wenn auch ansatzhaft, so doch gezielt, ein "gemeinsames Bezugssystem" für Theologie und Pädagogik in einer "religionspädagogischen Theorie"[4o] skizziert hat.

---

bestimmt wird, das einen einseitigen theologischen oder einen einseitigen pädagogischen Zugang wie auch eine einseitige Fundierung der Theorie dieser Erziehung nicht mehr erlaubt."

4o) Ebd. 165f

Als erstes Kennzeichen eines pädagogisch vertretbaren Religionsunterrichts fordert Nipkow, "daß der Schüler ihn für sinnvoll hält ... Man könnte auch sagen, der Schüler müsse das Gefühl haben, daß er diesen Unterricht (in einem nicht oberflächlichen Sinne) 'braucht'"[41]. Darin ist die pädagogisch-anthropologische Einsicht der letzten Jahre abzulesen, daß man im Unterricht bei dem Schüler nur ankommen kann, wenn man ein Unterrichtsangebot macht, das etwas mit seinem Leben zu tun hat, mit seinem Drang, zu sich selbst zu kommen, seine Welt und seine Mitmenschen zu verstehen, seine Situation zu bewältigen und seinen Platz in einem konkreten Aufgabenbereich, wo er sich verausgaben und entfalten kann, zu entdecken.

Gerade im Bereich der Christologie trifft diese pädagogische Forderung auf eine erfreuliche Entsprechung in dem tiefgreifenden Wandel, den die Darbietung der Christologie in den neueren Lehrmaterialien erfahren hat. Dieser Wandel, wie er in unserer Untersuchung der Handbücher zutage trat, besteht darin, daß die meisten Modellautoren ihr Interesse weg von einem abstrakt gewordenen Christusbild der kirchlichen Tradition hin zu der aktuellen Frage nach dem exemplarischen Menschen Jesus und seiner Bedeutung für die Menschen von heute gerichtet haben. Der neue didaktische Ansatz, der sich daraus für die Unterrichtsvorlagen ergab, nämlich beim historischen Jesus zu beginnen, war kein willkürlicher Versuch der Pädagogen, einmal einen anderen Zugang zur Jesusthematik zu finden; vielmehr erweist er sich als das dem Interesse und der Nachfrage der Schüler

---

41) Ebd. 173

und der übrigen Gesellschaft Entsprechende. Die Konvergenz der christologischen Entwicklung mit der pädagogischen Forderung Nipkows zeigt eine "historisch-konstruktive Dynamik"[42] des Themas gegenüber der Wirklichkeit der Schüler, wie sie wiederum vom Autor verlangt wird; das Thema vermag nämlich über die Ziel- und Stoff-Fixierungen der alten Lehrbücher hinauszuwachsen und seine Bedeutung für eine veränderte Situation neu aufzuweisen.

Als eine zweite pädagogische Qualifikation für den Religionsunterricht postuliert Nipkow, daß dieser "an dem Prozeß der Aufhellung des Bewußtseins teilnehmen"[43] muß, in dem der Schüler zu kritischem und rationalem Denken befähigt wird. Aus der Analyse der Handbücher und Unterrichtsprojekte haben wir gesehen, daß die unterrichtliche Entwicklung der Christologie wiederum diesem Postulat entspricht; denn die Linie dieser Entwicklung läuft bis jetzt dahin, daß das fragende Interesse und die Auseinandersetzung mit dem wissenschaftlichen Anspruch verschiedener Christusbilder durch eine stringente methodische Arbeit mit Texten gefördert werden. Die Rationalität, die als Bedingung für den Lehr- und Lernvollzug überhaupt gilt, spielt deshalb in den neueren christologischen Entwürfen eine wesentliche strukturierende Rolle. In der Tat entspricht diese formal-rationale Kategorie der eigenen Sachlogik der Jesusthematik, wie sie z.B. im Modell einer Aszendenzchristologie zu finden ist. In diesem heute öfter anzutreffenden Einstieg

---

42) Ebd. 172
43) Ebd. 173

der Projekte beim historischen Jesus verfährt man so, daß man grundsätzlich mit der handgreiflichen Geschichte des Mannes von Nazareth anfängt, sein Lebensprogramm und Schicksal verfolgt und die Wirkung seiner Geschichte im Bekenntnis, in den Schriften und im Zeugnis seiner Freunde bis in unsere Tage befragt. Eine derartige Rückfrage nach dem Jesus von Nazareth, dessen Geschichte eine eigene Entwicklung im Laufe der Jahrhunderte genommen hat unddie vorläufig immer noch wirkt, hat ein Spezifisches zur Bewußtseinsaufhellung der Schüler beizutragen. Dieser spezifische Beitrag besteht darin - will man ihn einmal minimalistisch formulieren -, daß die Schüler mit einer Möglichkeit des menschlichen Lebens und Zusammenlebens in der Welt anhand des Lebensmodells Jesu konfrontiert werden. Die Schüler erfahren bei dieser Rückfrage, daß es eine Deutung des Daseins gibt, die sich ausdrücklich auf Jesu Wort und Handlung als Motivation und Richtschnur einer sinnvollen Lebensgestaltung bezieht. Darin liegt die Möglichkeit einer Bewußtseinserhellung für sie, daß sie wissen: Es besteht für einen Christen die Chance, das Ziel eines geglückten Menschseins zu erreichen, wenn er sich - theologisch ausgedrückt - im Glauben an Jesus Christus und in seiner Nachfolge auf ein Leben radikaler Liebe, Mitmenschlichkeit und Brüderlichkeit einläßt. Aufgrund dieses aufklärerischen Moments in der Geschichte Jesu hat die Christologie im Unterricht Daseinsberechtigung, denn sachgemäße Information darüber dürfte ein wichtiger Beitrag zum Wirklichkeitsverständnis der Schüler und Anregung zur Bewältigung ihrer konkreten Situation bedeuten.

Ein weiteres pädagogisches Merkmal des Religionsunterrichts im Schema Nipkows weist auf die Notwendigkeit hin, daß der Unterricht imstande sein muß, den Schüler "für eine vernünftige, der Zukunft angemessene Veränderung der Verhältnisse fähig zu machen"[44]. Diese pädagogische Sicht beruht sicherlich auf dem vorausgegangenen Ziel eines rationalen Denkens und Handelns, das sich an der bestehenden Wirklichkeit orientiert und bei einer bloßen intellektuellen Einsicht nicht stehenbleibt, sondern bessere Bedingungen für ein sinnvolles menschliches Leben herzustellen sucht. Wiederum zeigt der Entwicklungsprozeß auf dem Gebiet der Christologie in den Unterrichtsvorlagen etwas von dieser emanzipierenden, handlungsorientierten und zukunftsweisenden Dimension der gegenwärtigen Pädagogik. Gerade die heutige Frage nach der gesellschaftlichen Relevanz des Menschen Jesus und nach dem inhärenten Emanzipationseffekt seiner Sache[45] läßt die Folgerung zu, daß seine Botschaft und sein Handeln in den uns überlieferten Strukturen seiner Geschichte eine feststellbare Quelle kraftvoller Phantasie zur Veränderung von vorgegebenen Verhältnissen bergen und deshalb pädagogisch bedeutsam sind. Diese Einsicht in die emanzipierenden Momente der Christologie hat die neueren Unterrichtsmodelle dazu geführt, das Bild Jesu in unkonventionellen Zügen als Sozialrevolutionär und als Befreier aus den Machtverhältnissen der Gesellschaft aufzugreifen und didaktisch fruchtbar zu machen.

---

44) Ebd. 173
45) Vgl. W. Offele, a.a.O. 99-122

Zu den Ausführungen Nipkows über die pädagogischen Funktionen des Religionsunterrichts gehört noch eine vierte Überlegung. Nipkow meint mit Recht, der Religionsunterricht müsse "zur Entwicklung eines kommunikativ-dativen Denkens beitragen, das dem anderen als einzelnem und den anderen Gruppen zugewandt ist"[46]. Diese pädagogische Einsicht sprengt natürlich den Rahmen einer früher so verstandenen Bildung, in der die Vollkommenheit und die Kultivierung des einzelnen Menschen Inhalt und Ziel der ganzen Bildungsarbeit war. Heute dagegen setzt sich die Erkenntnis durch, der Schüler müsse dahin geführt werden, daß er im Austausch mit anderen zu leben weiß und nach seinem Beitrag zum Wohle anderer fragt. Auch die Berücksichtigung dieser Kommunikationsfunktion hat sich im Unterricht über die Christologie im Ansatz verwirklicht. Die neuere Ausgangsposition bei der Vermittlung der Christologie trägt nämlich der Tatsache Rechnung, daß die Adressaten nicht mehr aus einem einheitlich christlich geprägten und geschlossenen Milieu herkommen und deshalb auch nicht mehr mit dem Vorverständnis des lehramtlichen christologischen Dogmas ausgestattet sind, sondern ganz multiple Voraussetzungen mitbringen. Angesichts dieser heterogenen Lage bei den Schülern und der übrigen Gesellschaft versuchen die Projektautoren vorsichtig, eine Gesprächssituation und eine Fragehaltung bei den Adressaten einzuleiten, die das Reden über den Menschen Jesus Schritt für Schritt vorwärtstreiben sollen. Von daher ist die Behandlung der Christologie in den gegenwärtigen Unterrichtsvorlagen

---

46) K.E. Nipkow, a.a.O. 174

auf Dialog angelegt, der keine Vorleistungen von seiten der Adressaten verlangt, ganz gleich, ob ein Christ oder ein Nichtchrist an einem solchen Gespräch beteiligt ist. Dahinter kann man erkennen, daß der gemeinsame Ausgangspunkt zwischen Christ und Nichtchrist auf dem Gebiet der Christologie das Interesse an der Menschlichkeit Jesu ist; Jesus zeigt in seiner einmaligen Erscheinung in der Geschichte den Menschen aller Rassen und Denominationen eine Möglichkeit, wie der Mensch im Dienste anderer, einschließlich Gott, in seinem Menschsein gelingt. Gerade durch die Beschäftigung mit dem "Verstehbaren" an der Gestalt Jesu kann sich um so deutlicher die Frage stellen, aus welchen Voraussetzungen Jesus so zu handeln vermag, wie er handelt. Damit aber steht man genau vor der Frage, die das Neue Testament bewegt: "Wer ist dieser?"

Anhand des pädagogischen Interpretationsschemas Nipkows und der Entwicklungsprozesse des christologischen Unterrichtsthemas aus den Untersuchungsergebnissen wurden die Konvergenzen zwischen Theologie und Pädagogik deutlich. Man fragt sich nun mit Recht, welche Folgerungen für die künftige Unterrichtspraxis gezogen werden sollen. Im letzten Abschnitt dieses Kapitels werden Vorschläge und Vorüberlegungen zu einer didaktischen Leitlinie für die Verarbeitung der Christologie im Religionsunterricht vorgestellt.

4.3 "Wer ist dieser?" - Folgerungen für die künftige Behandlung der Christologie im Religionsunterricht

Welcher Konzeption auch immer der Religionsunterricht an öffentlichen Schulen sich anschliessen mag, sicher ist, daß er seinen ersten Beitrag zur Heranbildung der Lernenden in einer offenen Information über das christliche Verständnis der Welt zu leisten hat. Sicher ist auch, daß er sich bei der Strukturierung seiner inhaltlich bestimmten Aufgaben nicht an dem Thema Christologie vorbei entwickeln kann; denn die Thematik der Christologie hat einen zentralen Platz in der Erschließung der christlichen Interpretation von Welt und Mensch. Dadurch kommt dieser Thematik eine hohe didaktische Bedeutsamkeit zu. Wenn der Religionsunterricht in der Vermittlung der Christologie versagt, so versagt er an einem grundlegenden Punkt, der anderswo kaum nachgeholt werden kann. Zur Behandlung der Christologie im Unterricht an einer "Schule für alle" darf man fordern, daß dieses Thema als ein Angebot für das richtige Verständnis der christlichen Präsenz im gegenwärtigen gesellschaftlichen Gefüge pädagogisch und theologisch vertretbar ist.

4.31 Das Modell der Aszendenzchristologie

Wie muß nun eine Christologie beschaffen sein, die in pädagogischer und theologischer Hinsicht verantwortet werden kann? Aus den ganzen bisherigen Ausführungen tritt ein christologisches Modell zutage, das sowohl dem Anspruch der bibeltheologischen Wissenschaft als auch der allgemeinen Pädagogik gerecht wird. Dieses Modell entspricht den Strukturen einer Aszendenzchristologie, die von der Fragestellung ausgeht, wer dieser Jesus sei und was er für die Menschen unserer Zeit bedeute. Bei einer solchen Ausgangsfrage erweist sich dieses Modell als eine diskutable Gesprächsbasis auch mit Andersdenkenden und Andersglaubenden.[47] A. Exeler hat darauf aufmerksam gemacht, wie die Frage nach Jesus gerade bei Nichtchristen heute eine existentielle Brisanz gewonnen hat; von daher plädiert er auch für ein Reden über die Christologie, das auch für Nichtchristen vollziehbar ist. Er meint:

> "Die entscheidenden Vorteile eines solchen Ansatzes sind in zwei Momenten zu sehen. Das eine besteht darin, daß man einen solchen Ansatz nahe bringen kann, ohne schon von Anfang an eine Vorleistung des Glaubens verlangen zu müssen. Ich darf von dem Menschen Jesus reden, der vieles mit anderen Menschen gemeinsam hat, ohne daß damit schon alles Wichtige über Jesus gesagt wäre. Ich kann Zugänge zu der Gestalt Jesu erschließen, die auch dem möglich sind, der meint, er könne nicht an ihn als den wesensgleichen Sohn Gottes glauben. Ich kann einen Prozeß im Verhältnis zu Jesus eröffnen, von dem ich hoffen darf, daß er aus eigener Kraft weiter wirken wird."[48]

---

47) Vgl. M. Machovec, a.a.O.; L. Kolakowski, a.a.O.

48) A. Exeler, Jesus von Nazareth in der Katechese, in: Christlichpädagogische Blätter 86 (1973) 12f

Auch für Christen und besonders für die Schüler im Religionsunterricht liegt bei diesem Modell eine große Chance, zu einem neuen und lebendigen Zugang zu Jesus zu kommen, weil dieser Jesus nicht in einem vorgefertigten Panzer der klassischen kirchlichen Lehre dargestellt wird.[49] Der Jesus dieses Modells ist ein Mensch, der - nach Phänomenen wie den "Jesus-People" oder den Jesus-Büchern und Rock-Opern zu urteilen - die Jugendlichen unserer Tage deshalb so fasziniert, weil er ihrem Ideal eines Menschen neuen Stils entspricht. Ihm wollen sie gleich sein, denn in ihm entdecken sie eine Herausforderung, sich im Dienst für andere zu verausgaben; einen Mut, konsequent zu leben; ein gelungenes Menschsein - Ideale, die junge Menschen auf der Suche nach ihrer Selbstidentität in ihrer Umwelt nur bruchstückhaft realisiert vorfinden. Unter diesen Bedingungen, in denen man mit dem Interesse der Schüler für die Frage nach Jesus rechnen kann, erscheint eine Aszendenzchristologie als pädagogisch geeignet, das Thema für den Unterricht neu zu strukturieren.

4.32 Didaktisches zum Modell

Welche didaktischen Elemente strukturieren nun das Modell einer Aszendenzchristologie, vor allem für die Oberstufe? Ein Zweifaches läßt sich von der ganzen Arbeit ableiten:

(1) Das pädagogische "Prä" des historischen Jesus vor dem kerygmatischen Christus[5o] wird auf der

---

49) Vgl. O. Betz, Fragwürdigkeiten. Überlegungen, Anregungen und Aufgaben der Katechese der Gegenwart, München 1967, 44

5o) Diesen Ausdruck hat eine religionspädagogische Akademietagung des Dezernats für Schule und

ganzen Linie der Entwicklung dieses Themas im Unterricht geltend. Konkret bedeutet dieser Ansatz, daß man mit der menschlichen Geschichte Jesu ernst macht, das heißt, daß man im Unterricht mit dem predigenden Rabbi Jesus anfängt, sein Tun und sein Reden bis zu seiner Hinrichtung in den Erzählungen des Neuen Testamentes verfolgt und den weiteren Gang seiner Sache sowie die Wirkung des Kerygmas von seinem Tod und seiner Auferstehung in der nachkommenden Zeit auslegt.

Für diesen Modus ist bedeutsam, daß man nicht bei dem Begriff "Gottessohn" ansetzt[51], sondern daß man in Jesu Geschichte menschliche Erfahrungen in seinem Umgang mit dem Volk, mit dem Gesetz, mit dem einzelnen Menschen, mit den Führern des Volkes, mit seinen Freunden - vor allem mit seinem Gott -, entdeckt, Erfahrungen, die nicht zunächst belehren, sondern zum Fragen anregen. Durch dieses Fragen nach menschlichen Erfahrungen in der Geschichte Jesu, die Gemeinsamkeiten mit unseren Erfahrungen haben, wird ein Zugang zu ihm leichter gemacht, als wenn man bei der Lehre über seine Gottheit oder bei einem Hoheitstitel beginnen würde.

Zu diesem didaktischen Ansatz des Themas gibt es allerdings berechtigte Einwände. Die Bibeltexte sprechen einerseits immer schon von Jesus als dem Christus und kennen die Trennung zwischen dem Mann von Nazareth und dem Christus des Glaubens nicht. In der Intention des Neuen Testamentes ist es eigentlich so, daß jedes Reden von

---

Erziehung über die Christologie (Münster 1971) geprägt.

51) Vgl. J. Blank, Antworten des Neuen Testaments, in: Wer ist das eigentlich - Gott? München 1969, 111f

Jesus nur aus dem Glauben an den Auferstandenen geschieht. Dieser Glaube an Jesus Christus hat ferner schon zweitausend Jahre Kirchengeschichte hinter sich, deren Prägung nicht einfach ausgeklammert werden kann.

Andererseits gibt es stichhaltige Gründe für diesen Ansatz, die in der bisherigen Erörterung mehrmals erwähnt worden sind. Er vermeidet das Entstehen von Blockaden zu einer Erstbegegnung mit Jesus bei denjenigen, die zum einen keine Erfahrungen mit dem auferstandenen Christus haben, oder die zum anderen meinen, nicht an Christus glauben zu können, die aber in der Geschichte Jesu den Ansatzpunkt eines tragbaren und menschlicheren Lebensmodells finden. Hinzu kommt noch, daß der Anspruch des österlichen Christus im historischen Jesus begründet liegt. Von daher erweist sich diese umgekehrte Richtung - "von unten" - auch als sachgerecht.[52] O. Betz weist ebenfalls auf diesen didaktischen Aspekt hin, wenn er sagt: "Wir sollten vielmehr da ansetzen, wo unsere ältesten Quellen ansetzen, am geschichtlichen Anfang der Christologie, nicht an ihrem Ende."[53] Ein solcher anthropologischer Einstieg nimmt dann die menschliche Erfahrung als Anfang der Erkenntnis ernst. Die Schüler werden durch eine solche Konfrontation mit dem konkreten Menschen Jesus erst angesprochen und für Sinnerfahrungen offen gemacht.[54] Dabei brauchen sie sich

---

52) Vgl. N. Brox, Zur unterrichtlichen Notwendigkeit 37

53) O. Betz, a.a.O. 53

54) Vgl. P. Jansen, Erfahrung und Glaube. Lehrplan für den katholischen Religionsunterricht an den Versuchsgrundschulen des Landes Nordrhein-Westfalen, München 197o

zunächst keine fertige Theologie anzueignen, sondern sie sollen in der Geschichte Jesu aufspüren, warum dieser Mensch ein ganz anderes Verhalten an den Tag brachte als seine Zeitgenossen, und warum er für viele - auch für die Menschen von heute - als eine provokatorische Frage gilt. Bei einer solchen Rückfrage kann man hoffen, daß den Schülern die Hilfeleistung einer möglichen relevanten Antwort zu ihren Fragen nach Selbstidentität und nach dem Sinn zwischenmenschlichen Lebens angeboten wird.

(2) Der Ansatz auf der historisch-menschlichen Ebene - beim historischen Jesus - gilt nicht als ein absoluter Punkt, sondern dieser muß mit dem Geschehniskomplex von Ostern und mit dem daraus ausgelösten offenen Denkprozeß über den Christus des Glaubens in Spannung gehalten werden. Würde man auf diese Spannung verzichten, und würde die Christologie bei dem einen Standpunkt stehenbleiben, so würde sie sich durch eine solche christologische Darstellung dem Befund der Bibelforschung entgegensetzen. Im Unterricht der Sekundarstufe II müssen von daher die Polarität der Christologie (historischer Jesus - kerygmatischer Christus) und der Entwicklungsprozeß der Christusfrage, der durch Ostern eingeleitet wurde, anhand der neutestamentlichen Texte thematisiert werden. Es muß zur Sprache gebracht werden, daß es keine einheitliche Christologie im Neuen Testament gibt, sondern vielmehr eine Vielfalt von Christusbildern aus sehr vielschichtigen Ansätzen, Überlieferungen und Entstehungsbedingungen.

Zu diesem Problemkreis gehören überhaupt sämtliche Themenfelder, die aus der explizit gewordenen Pluralität der Christologie zur Sprache gebracht werden müssen. Da ist einmal die Thematik von Ostern; in der Christusverkündigung der Urkirche bildet sie das Zentralereignis, mit dem die Reflexion der Jünger über ihre Erfahrungen mit dem auferstandenen Christus überhaupt erst anfing. Zum anderen bieten sich die Themen der Vorgeschichte, die Gleichnisse, Heilungserzählungen, die Streitgespräche mit den Pharisäern und die Passionsgeschichten an, die jeweils ihre eigene christologische Nuancierung haben. Zuletzt gibt es noch die christologischen Entwürfe der einzelnen neutestamentlichen Schriftsteller wie Paulus, Markus, Matthäus, Lukas und Johannes, die mit ihren ganz bestimmten seelsorglichen Anliegen aus der damaligen konkreten Gemeindesituation ihre Sicht der Christusbotschaft niederschrieben.[55]

Ohne daß hier eigens über eine Didaktik des Bibelunterrichts gesprochen wird, ist der Hinweis darauf angebracht, daß man bei der Behandlung eines christologischen Themas hauptsächlich auf die didaktischen Möglichkeiten der Texte selber angewiesen ist.[56] Die Rücksichtnahme z.B. auf die Eigenart jeder Schriftgattung oder jedes Evangelisten fordert, daß man die christologischen Texte nicht einfach undifferenziert und

---

55) Vgl. J. Feiner/L. Vischer (Hrg.), Neues Glaubensbuch. Der gemeinsame christliche Glaube, Freiburg-Basel-Wien 1973, 215-232. Hier werden sehr knapp und sehr präzise die verschiedenen Christologien des Neuen Testaments dargestellt.

56) Vgl. H. Halbfas, Der Religionsunterricht. Didaktische und psychologische Konturen, Düsseldorf ^{2}1966, 69; 108ff

unvermittelt nebeneinanderstellt.[57] Der Unterricht muß ein Gleichnis, einen Hymnus oder ein Wunder aus dem größeren Kontext des jeweiligen markinischen oder paulinischen Textes auslegen und mit der Aussageabsicht seines Autors in Beziehung bringen.

Dem Wesen und der Struktur der Christologie würde es auch entsprechen, wenn Unterrichtsverfahren, Unterrichtsstil und Methoden gewählt werden, die einen gemeinsamen Lernprozeß für Lehrer und Schüler ermöglichen. So würde sich in der Beschäftigung mit der Christologie kein fertiges System der Wahrheit aufstellen lassen, sondern Lehrer und Schüler würden mit ihrer Befragung der christologischen Texte immer wieder von neuem die Frage stellen: "Wer ist dieser Jesus?" Und: "Was heißt das eigentlich - Glaube an Jesus Christus?"

---

57) Vgl. O. Betz, a.a.O. 44

Schlußbemerkungen

Der kritische Vergleich zwischen den Unterrichtsbüchern und Modellentwürfen zum biblischen Unterricht einerseits und dem Stand der Exegese unter der christologischen Fragestellung andererseits zeigte Wandlungen im Bild Jesu im Unterricht. Zugleich wurden die Mängel und Leistungen der Bücher in theologischer und didaktischer Hinsicht bei der Darbietung der Christologie deutlich. Auch die grundlegenden Impulse in der Entwicklung dieses Themas, die prinzipiell mit den Determinanten des jeweiligen religionsunterrichtlichen Konzeptes zusammenhängen, ließen sich durch die Analyse der Bücher klar feststellen. Nicht zuletzt wuchs die Einsicht in die bleibenden Aufgaben einer angemessenen Gestaltung der christologischen Frage im Religionsunterricht, die immer an dem Stand der theologischen und pädagogischen Wissenschaften, an den Bedürfnissen und Erfahrungen der Schüler und an der konkreten Konstellation von sozio-kulturellen Faktoren der jeweiligen Situation bemessen werden muß.

Am Ende dieser Analyse, die den Gang durch die verschiedenen Entwicklungsetappen der Christologie in den Unterrichtsvorlagen hindurch machte, läßt sich ein Grundsätzliches konstatieren: Die Aufgabe einer Reflexion und Überprüfung des Themas Christologie im Religionsunterricht kann nicht ein für allemal gelöst werden. Sie bleibt ein zentrales Problem unter den Kernthemen des Religionsunterrichts, das immer auf dem jeweiligen Stand der theologischen und pädagogischen Wissenschaften reflektiert und situationsbezogen interpretiert und aktualisiert werden muß. Von daher kommt der Forderung, daß die grundlegende Bedeutung dieses Themas für den Religionsunterricht durch ständige kritische Studien mitfundiert werden muß, ein starkes Gewicht zu.

5. VERZEICHNISSE

5.1 Lexika und Zeitschriften: Abkürzungen

Bibl	Biblica, Rom 192off
BZ	Biblische Zeitschrift, Freiburg i.Br. 19o3-1929; Paderborn 1931-1939, 1957ff
EvTh	Evangelische Theologie, München 1934ff
JThS	The Journal of theological Studies, London 1899ff
Kat Bl	Katechetische Blätter/Kirchliche Jugendarbeit, München 1874ff
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche, hrg. v. J. Höfer und K. Rahner, Freiburg ^{2}1957ff
MySal	Mysterium Salutis, hrg. v. J. Feiner und M. Löhrer, Einsiedeln-Zürich-Köln 1965-1972
NovT	Novum Testamentum, Leiden 1956ff
NTS	New Testament Studie, Cambridge-Washington 1954ff
RGG	Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Tübingen 19o9-1913; ^{2}1927-1932; ^{3}1956ff
ThLZ	Theologische Literaturzeitung, Leipzig
ThZ	Theologische Zeitschrift, Basel 1945ff
ThW	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, hrg. v. G. Kittel, fortges. v. G. Friedrich, Stuttgart 1933ff
ZNW	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, Gießen 19ooff, Berlin 1934ff
ZRP	Zeitschrift für Religionspädagogik, Dortmund 197off (bis März 197o unter dem Titel "Evangelische Unterweisung")

zB	zum Beispiel. Zeitschrift für die Praxis des christlichen Unterrichts in Schule und Kirche, Berlin/Schleswig-Holstein 1965ff
ZP	Zeitschrift für Pädagogik, Weinheim-Düsseldorf 1955ff
ZThK	Zeitschrift für Theologie und Kirche, Tübingen 1891ff

5.2 Wichtige Handbücher und Unterrichtsprojekte zwischen 1960 und 1972 zum Thema Christologie im biblischen Unterricht

5.21 Handbücher und Unterrichtsprojekte für den Primarbereich

Fischer, Friedrich, Ostern in der Grundschule. Unterrichtsmodelle Klasse 3-4, in: Fach Religion 1 (1971) 19ff

--- Weihnachten in der Grundschule. Adventliche Unterrichtsreihe Klasse 3, in: Fach Religion 5 (1971) 157ff

Grosch, Heinz, Weihnachten. Klasse 1, in: Wolfgang G. Esser (Hrg.), Zum Religionsunterricht morgen III. Konzeptionen und Modelle zukünftiger Praxis in der Grundschule, München 1972, 315-319

Kessler, G./Ulrich, Th., Katechetischer Kommentar zum neutestamentlichen Teil des Glaubensbuches I, Paderborn 1963

König, Karl-Heinz, Handbuch zum Glaubensbuch für das 3. und 4. Schuljahr. Neues Testament, Donauwörth 1966

Konrad, Johann Friedrich, Jesus. Ein bibelkundlicher Lehrgang für das 3. Schuljahr, in: Heinz Grosch, Religion in der Grundschule, Frankfurt-Düsseldorf 1971, 160-171

Linnemann, Eta, Ostern. Eine fächerübergreifende Unterrichtseinheit für das 2. Schuljahr, in: Heinz Grosch, ebd. 281-292

Presler, Gerd, Der historische Jesus im Unterricht der Unterstufe. Bericht über einen sechsstündigen Unterrichtsversuch in der Grundschule (3. u. 4. Klasse), in: ZRP (1970) 273-279; (1971) 56-61; (1971) 115-120

Quadflieg, Josef, Handbuch zum Glaubensbuch für das 1. Schuljahr. Jesus ich bin dein, Donauwörth ^{2}1963

--- Glaubensunterweisung im ersten Schuljahr. Erster Teil. Praxis der Glaubensunterweisung, Donauwörth 1968

Quadflieg, J./Miller, G., Glaubensunterweisung im ersten Schuljahr. Zweiter Teil. Praxis der Glaubensunterweisung, Donauwörth 1968

Quadflieg, Josef, Glaubensunterweisung im dritten Schuljahr. Praxis der Glaubensunterweisung, Donauwörth 1971

Rummel, Gerhard, Weihnachten. Ein Unterrichtsentwurf mit der Religionsfibel "Unterwegs zu Dir", in: G. Biemer/I. Kern/A. Assel/G. Rummel (Hrg.), Religionsunterricht im 1. Schuljahr. Didaktische Hilfen zur Religionsfibel "Unterwegs zu Dir", Freiburg 1971, 136-169

Solzbacher, Josef, Kommentar und Katechesen zum Glaubensbuch für das 3. und 4. Schuljahr. Neutestamentlicher Teil, Freiburg 1965

Steinwede, Dietrich, Jesus von Nazareth. Lernziele und Materialien für einen fachspezifischen Lehrgang im 1.-4. Schuljahr, in: Religionsunterricht heute in Vor- und Grundschule, Frankfurt 1972

Weber, Günther, Handbuch zum Glaubensbuch für das 2. Schuljahr. Frohe Botschaft, Donauwörth 1964

--- Das Zeichen für eine bessere Welt. Ein Bußbuch, Freiburg-Basel-Wien 1970

5.22 Unterrichtswerke und -projekte für die Sekundarbereiche I - II

Baur, Andreas, Christusverkündigung nach der Reich-Gottes-Bibel, Donauwörth 1966

Beck, Eleonore, Biblische Unterweisung. Handbuch zur Auswahlbibel "Reich Gottes". Bd. 3: Neues Testament, München 1970

--- Glaubensunterweisung im 8. Schuljahr. Praxis der Glaubensunterweisung in der Schule, München 1970

Beck, E./Miller, G., Reich Gottes Auswahlbibel für katholische Schüler. Einführung für Katecheten, München 1960

Brunier, Thomas, Jesus - Sohn Gottes? Ein Unterrichtsprojekt für die Sekundarstufe I (8.-1o. Schuljahr), in: informationen 2 (1971) 19-28

Dargies, Rudolf, Von Jesus Christus heute reden. Unterrichtsversuch in Klasse 11, in: zB (197o) 11-28

Dreher, Bruno, Einführung in die Auswahlbibel Gott unser Heil, Freiburg-Basel-Wien 1967

--- Zeuge des verborgenen Gottes. Katechesen zum Johannesevangelium für die gymnasiale Oberstufe, Freiburg 197o

Fischer, Hubert (Hrg.), Einführung in den Rahmenplan, München 1967

--- Katechese nach dem Rahmenplan. Neuorientierung des Religionsunterrichts, Donauwörth 1969

Gerhard, M./Ulonska, H., Jesus '72. Unterrichtsplanung für die Sekundarstufe I, in: Der evangelische Erzieher 8 (1972) 337-349

Gossmann, Klaus, Jesus Christus als Gottes Antwort in Menschengestalt, in: ZRP 11 (197o) 227-246

Grupp, Bernhard, War Jesus ein Revolutionär? Eine Untersuchung zu Jesu gesellschaftlicher Rolle. Unterrichtsentwurf für das 9. Schuljahr, Rottenburg 1972

Hansemann, Georg, Die Christusverkündigung in der Schule. Botschaft und Lehre, Graz-Wien-Köln 1963

Happel, Eberhard-Werner, Thesen zum didaktischen Ansatz einer Kunde vom historischen Jesus. Klasse 5-7, in: zB (197o) 97f

Hartmann, Walter, Ist dieser Mann gefährlich? Politische Erkundungen über Jesus von Nazareth in einem 7. Schuljahr, in: ZRP 5 (1972) 142-153

Hilger, Hans, Gotteswort und unsere Antwort. Handbuch für den Bibelunterricht, Freiburg-Basel-Wien 1966

Höfer, Albert, Biblische Katechese. Kleines Handbuch für die fünfte Schulstufe, Salzburg 1966

--- Biblische Katechese. Modell einer Neuordnung des RU bei Zehn- bis Vierzehnjährigen, Salzburg 1966

--- Handbuch für die 7. bis 8. Schulstufe, Salzburg 1967

--- Handeln aus dem Glauben. Handbuch zum Religionsunterricht für die siebte und achte Schulstufe, Salzburg 1971

--- Jesus von Nazareth. Zwanzig biblische Katechesen, Salzburg ^{2}1969

Höfer, Norbert, Arbeitshilfen zu "Christus gefragt", Wien 1972

Krämer, Irmgard, Das Evangelium nach Markus im Religionsunterricht. Sekundarstufe I, München 1971

Kurz, Helmut, Ostern - Grund und Ziel christlicher Hoffnung. Ein Unterrichtsmodell für den Religionsunterricht auf der Sekundarstufe II (12./13. Schuljahr), Rottenburg 1972

Läpple, A./Bauer, F., Christus - das Leben. Katholische Lebenslehre für 15 bis 16jährige Schüler, München 1967

Läpple, Alfred, Christus - die Wahrheit. Lehrbuch für den katholischen Religionsunterricht an höheren Schulen für 14- bis 15jährige Schüler, München ^{7}197o

Leitheiser, Ludwig, Handbuch zur katholischen Schulbibel. Neues Testament, Düsseldorf ^{3}1963

Miller, Gabriele, Glaubensunterweisung im neunten Schuljahr. Zweiter Teil, München 1971

Müller-Bardoff, Johannes, Die Passionsgeschichte im Unterricht, in: ZRP 3 (1971) 81-97

Pasternak, Heinrich, Jesus Christus. Das Vorbild für unsere Methode zur Veränderung unhaltbarer Zustände in unserer Welt. Klasse 8-1o, in: Religionsunterricht an höheren Schulen 14 (1971) 166-178

Quadflieg, Josef, Glaubensunterweisung im fünften Schuljahr. Praxis der Glaubensunterweisung, München 1971

Schütz, Robert, Revolution mit Jesus? Das Bild Jesu im Wandel der Zeit (Lehrerheft), München 1972

Schweizer, Leopold, Die Auferstehung Jesu. Unterrichtseinheit für ein 9. + 10. Schuljahr, Rottenburg 1972

Trutwin, Werner, Evangelium Jesu Christi. Geschichte und Verkündigung des Neuen Bundes, Düsseldorf 1969

Vierzig, Siegfried, Der Tod Jesu, in: ders., Passionsgeschichten, Gütersloh 1971, 81-93

5.3 Literatur

Achtenhagen, F./Meyer, H.C. (Hrg.), Curriculumrevision - Möglichkeiten und Grenzen, München 1971

Amtsblatt des Kultusministeriums, Ausgabe A, 1. Sonderheft, Düsseldorf 197o; Ausgabe A, 2. Sonderheft, Düsseldorf 197o

Arbeitsgemeinschaft für religionspädagogische Projektentwicklung. Protokoll der 4. Informations- und Koordinationstagung am lo./11. Dezember 1972 in Kirchähr (Karlsheim)

Baden, Hans Jürgen, Poesie und Theologie, Hamburg 1971

Baldermann, Ingo, Biblische Didaktik. Die sprachliche Form als Leitfaden unterrichtlicher Texterschließung am Beispiel synoptischer Erzählungen, Hamburg 1963

--- Der biblische Unterricht. Ein Handbuch für den evangelischen Religionsunterricht, Braunschweig 1969

Balz, Horst Robert, Heilsvertrauen und Welterfahrung, Strukturen der paulinischen Eschatologie nach Römer 8,18-39, München 1971

--- Methodische Probleme der neutestamentlichen Christologie, Neukirchen-Vluyn 1967

Barrett, Charles Kingsley, Jesus and the Gospel Tradition, London 1967

Bartsch, Hans-Werner, Zur paulinischen Bekenntnisformel im Eingang des Römerbriefes, in: ThZ 23 (1967) 329-339

Baudler, Georg, Der Religionsunterricht an der deutschen Schule. Eine erste Bilanz, München 1971

Baudler, G./Kramer, R./Ott, G., Fach Religion in der Kollegstufe. Kursmodelle und ihre Grundlegung, Stuttgart-München 1972

Baumann, Rolf, Historische Forschung und Glaube an Jesus, in: Bibel und Kirche 24 (1969) 33-37

--- 2000 Jahre danach. Eine Bestandsaufnahme zur Sache Jesu, Stuttgart 1971

Beck, Eleonore, Biblische Unterweisung. Handbuch zur Auswahlbibel "Reich Gottes". Bd. 3: Neues Testament, München 1971

--- Glaubensunterweisung im 8. Schuljahr. Praxis der Glaubensunterweisung in der Schule, München 197o

Beck, E./Miller, G., Reich Gottes Auswahlbibel für katholische Schüler, Einführung für Katecheten, München 196o

Berg, H.K./Doedens, F./Kreis, E., Ein Beitrag zur Diskussion, in: informationen 2 (1971) 7-13

Betz, Otto, Aufgaben der Religionspädagogik, in: Neues Hochland 64 (1972) 352-364

--- Fragwürdigkeiten. Überlegungen, Anregungen und Aufgaben der Katechese in der Gegenwart, München 1967

--- Was wissen wir von Jesus? Stuttgart 1965

Biemer, G./Kern, I./Assel, A./Rummel, G. (Hrg.), Religionsunterricht im 1. Schuljahr. Didaktische Hilfen zur Religionsfibel "Unterwegs zu Dir", Freiburg 1971

Blank, Josef, Antworten des Neuen Testaments, in: H.J. Schultz (Hrg.), Wer ist das eigentlich - Gott? München 1969

--- Krisis. Untersuchung zur johanneischen Christologie und Eschatologie, Freiburg 1964

--- Paulus und Jesus. Eine theologische Grundlegung, München 1968

--- Schriftauslegung in Theorie und Praxis, München 1969

Blankertz, Herwig, Theorien und Modelle der Didaktik, München 1969

Blinzler, Josef, Jesusverkündigung im Markusevangelium, in: W. Pesch (Hrg.), Jesus in den Evangelien, Stuttgart 197o, 71-1o4

--- Johannes und die Synoptiker. Ein Forschungsbericht, Stuttgart 1965

--- Der Prozeß Jesu, Regensburg ^{4}1949

Bonhoeffer, Dietrich, Widerstand und Ergebung. Siebenstern Taschenbuch, Hamburg-München ^{3}1966

Bornkamm, Günther, Jesus von Nazareth, Stuttgart ^{8}1968

--- Paulus, Stuttgart 1969

Bornkamm, G./Barth, G./Held, H.J., Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium (WMANT 1), Neukirchen ^{5}1968

Braun, Herbert, Jesus. Der Mann aus Nazareth und seine Zeit, Stuttgart-Berlin 1969

Brox, Norbert, Zur unterrichtlichen Notwendigkeit der Frage nach dem historischen Jesus, in: Kat Bl 92 (1967) 35-4o

Bultmann, Rudolf, Das Evangelium des Johannes, Göttingen ^{18}1964

--- Die Christologie des Neuen Testaments, in: ders., Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze I, Tübingen ^{4}1961, 245-267

--- Zur Frage der Christologie, in: ders., ebd. 85-113

--- Die Frage nach dem messianischen Bewußtsein Jesu und das Petrusbekenntnis, in: ZNW 19 (1919-192o) 165-174

--- Die Geschichte der synoptischen Tradition, Göttingen ^{4}1958

--- Theologie des Neuen Testaments, Tübingen ^{6}1968

--- Jesus, München-Hamburg ^{4}197o

Campenhausen, Axel von, Der Religionsunterricht im weltanschaulich neutralen Staat, in: W.G. Esser (Hrg.), Zum Religionsunterricht morgen I. Perspektiven künftiger Religionspädagogik, München 197o, 8o-95

Casey, Robert Pierre, The Earliest Christologies, in: JThSt 9 (1958) 253-277

Cerfeaux, Lucien, Christus in der paulinischen Theologie, Düsseldorf 1964

Cody, Aelred, Heavenly Sanctuary and Liturgy in the Epistle to the Hebrews. The Achievement of Salvation in the Epistle's Perspectives, Indiana, U.S.A., 196o

Conzelmann, Hans, Gegenwart und Zukunft in der synoptischen Tradition, in: ZThK 54 (1957) 277-296

--- Geschichte des Urchristentums, Göttingen 1969

--- Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas, Tübingen ^{5}1964

de Corte, Erik, Analyse der Lernzielproblematik, in: ZP 17 (1971) 75-89

Croce, Walter, Bedeutung und Schwierigkeiten des Bibelunterrichts heute. Fragen zum Bibelunterricht. Botschaft und Lehre, Graz-Wien-Köln 1968

Cullmann, Oscar, Die Christologie des Neuen Testaments, Tübingen ^{3}1963

--- Christus und die Zeit, Zürich ^{3}1962

Dahl, Nils Alstrup, Die Passionsgeschichte bei Matthäus, in: NTS II (1955) 17-32

Deschner, Karlheinz (Hrg.), Wer war Jesus von Nazareth wirklich? Jesusbilder in theologischer Sicht, München 1966

Dessauer, Philipp, Bemerkungen über die Verkündigung Christi an Jugendliche, in: Kat Bl 87 (1962) 119-124

Dessecker, K./Martin, G./Meyer zu Utrup, K., Religionspädagogische Projektforschung, München-Stuttgart 197o

Dibelius, Martin, Die Formgeschichte des Evangeliums, Tübingen ^{2}1933

Dignath, W./Wibbing, S., Taufe - Versuchung - Verklärung. Handbücher für den Religionsunterricht, Bd. 3, Gütersloh 1966

Dodd, Charles Harold, The Interpretation of the Fourth Gospel, Cambridge ^{3}1955

Doormann, Mauritius, Heb 5,7-9: Auf den einen kommt es an, in: Am Tisch des Wortes III, Stuttgart 1971, 54-6o

Dreher, Bruno, Die biblische Unterweisung im katholischen und evangelischen Religionsunterricht. Eine theologisch-kerygmatische Gegenüberstellung, Freiburg-Basel-Wien 1963

--- Katholische und evangelische Bibelkatechese. Sachbereiche der modernen Bibelproblematik, in: Kat Bl 91 (1966) 67-8o

--- Induktive Katechese, in: Kat Bl 91 (1966) 241-253

Dreissen, Josef, Grundlinien heutiger Katechese, aus dem Holländischen übersetzt und herausgegeben, München ^{2}1969

--- Inspiration und Offenbarung in ihrer Bedeutung für die Bibelkatechese, in: Kat Bl 91 (1966) 6o9-623

Eichholz, Georg, Gleichnisse der Evangelien. Form, Überlieferung, Auslegung, Neukirchen-Vluyn 1971

Esser, Wolfgang G., Biblische Offenbarung für Kinder heute. Entwurf einer kerygmatischen Analyse für Sechs- bis Zwölfjährige, Freiburg 1967

--- Dialogische Intention biblischer Offenbarung und Katechese, in: Kat Bl 91 (1966) 454-466

--- (Hrg.), Zum Religionsunterricht morgen I. Perspektiven künftiger Religionspädagogik, München 197o

--- (Hrg.), Zum Religionsunterricht morgen II. Konzeptionen und Modelle zukünftiger Praxis in Haupt- und Realschule, Gymnasien und Gesamtschule, München 1971

--- (Hrg.), Zum Religionsunterricht morgen III. Konzeptionen und Modelle zukünftiger Praxis in der Grundschule, München 1972

Exeler, Adolf, Die Aufgabe der Katechese für das Leben der Kirche, in: Kat Bl 9o (1965) 3o1-3o3

--- Jesus von Nazareth in der Katechese, in: Christlich-pädagogische Blätter 86 (1973) 2-13

--- Religionsunterricht als Deutung des Daseins, in: Kat Bl 95 (197o) 7o5-715

--- Religionsunterricht im Spannungsfeld zwischen Kirche und Schule, in: K. Wegenast (Hrg.), RU - wohin? Neue Stimmen zum RU an öffentlichen Schulen, Gütersloh 1971, 135-152

Feifel, Erich (Hrg.), Katechese im Zeichen christlicher Weltoffenheit, Donauwörth 1968

--- Die Sprache des Religionsunterrichts in den Dimensionen von Zukunft und Hoffnung. Überlegungen zur gesellschaftskritischen Funktion des Religionsunterrichts, in: W.G. Esser (Hrg.), Zum Religionsunterricht morgen I, München 197o, 43-58

Feiner, J./Vischer, L. (Hrg.), Neues Glaubensbuch. Der gemeinsame christliche Glaube, Freiburg-Basel-Wien 1973

Filthaut, Theodor, Aspekte der Glaubensunterweisung von morgen. Aktuelle Schriften zur Religionspädagogik 15, Freiburg-Basel-Wien 1968

Fiorenza, Elisabeth, Der Anführer und Vollender unseres Glaubens - Zum theologischen Verständnis des Hebräerbriefes, in: J. Schreiner (Hrg.), Gestalt und Anspruch des Neuen Testamentes, Würzburg 1969, 262-281

Fischer, Kurt Gerhard, Emanzipation als Lernziel der Schule von morgen, in: informationen 3+4 (197o) 7-11

Frey, Karl u.a., Eine Handlungsstrategie zur Curriculumkonstruktion, in: ZP 17 (1971) 11-29

Frör, Kurt, Biblische Hermeneutik. Zur Schriftauslegung in Predigt und Unterricht, München ^{3}1967

Fuchs, Ernst, Die der Theologie durch die historisch-kritische Methode auferlegte Besinnung, in: EvTh 18 (1958) 256-268

--- Glaube und Geschichte im Blick auf die Frage nach dem historischen Jesus, in: ders., Zur Frage nach dem historischen Jesus, Tübingen 196o, 168-218

Fuller, Reginald, Die Wunder Jesu in Exegese und Verkündigung. Theologische Perspektiven zur gegenwärtigen Problemlage, Düsseldorf 1967

Geist, Heinz, Jesusverkündigung im Matthäusevangelium, in: R. Pesch (Hrg.), Jesus in den Evangelien, Stuttgart 197o, 1o5-126

Giel, K./Hiller, G.G., Verfahren zur Konstruktion von Unterrichtsmodellen als Teilaspekt einer konkreten Curriculum-Reform, in: ZP 16 (197o) 739-754

Gloy, Horst (Hrg.), Evangelischer Religionsunterricht in einer säkularisierten Gesellschaft, Göttingen 1969

--- Der umstrittene Religionsunterricht, in: ZRP 25 (197o) 13-19

Gnilka, Joachim, Jesus Christus nach frühen Zeugnissen des Glaubens, München 197o

--- "Parusieverzögerung" und Naherwartung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte, in: Catholica 13 (1959) 277-29o

--- Der Philipperbrief. Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Freiburg-Basel-Wien 1968

Grässer, Erich, Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte, Beiheft zur ZNW 22 (1957)

Gremmels, Christian, Emanzipation und Erlösung, in: W. Offele, Emanzipation und Religionspädagogik. Unterweisen und Verkünden, Zürich-Einsiedeln-Köln 1972, 21-38

Grillmeier, Alois, Chalkedon, in: LThK 2, Freiburg 1958, Sp. 1oo5-1o1o

Grundmann, Walter, Das Evangelium nach Lukas. Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament, Berlin ^{4}1966

Grundsätze, Richtlinien, Lehrpläne für die Hauptschule in Nordrhein-Westfalen, Düsseldorf 1968

Gutbrod, Karl, Wundergeschichten des Neuen Testamentes, Stuttgart 1967

Haag, Herbert (Hrg.), Bibel-Lexikon, Einsiedeln-Zürich-Köln ^{2}1968

Haenchen, Ernst, Der Weg Jesu. Eine Erklärung des Markusevangeliums und der kanonischen Parallelen, Berlin ^{2}1968

Hahn, Ferdinand, Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum, Göttingen 1966

Halbfas, Hubertus, Aufklärung und Widerstand, Stuttgart-Düsseldorf 1971

--- Fundamentalkatechetik. Sprache und Erfahrung im Religionsunterricht, Düsseldorf ^{2}1969

--- Der Religionsunterricht. Didaktische und psychologische Konturen, Düsseldorf ^{2}1966

--- Religionsunterricht als "Ordentliches Fach", in: Neue Deutsche Schule 2o (1968) 21-24

--- Über Wasser wandeln. Unterrichtliche Auslegung von Mt 14,22-25.27.28-31, in: Kat Bl 93 (1968) 1oo-111

Hamburger Leitsätze zum Religionsunterricht, in: Kat Bl 94 (1969) 572-576

Heimann, P./Otto, G./Schlz, W., Unterricht. Analyse und Planung, Hannover ^{5}197o

Heinemann, Horst, Zur Aufzeichnung von Unterrichtsentwürfen - Rahmenmodell zur Curriculum-Entwicklung, in: informationen 1 (1971) 11-14

--- Überlegungen zur Begründung des Lernziels: Fähigkeit zu sachgemäßem Umgang mit der christlichen Tradition, in: informationen 1+2 (197o) 17-24

Heinemann, H./Stachel, G./Vierzig, S., Lernziele und Religionsunterricht. Grundsätzliche Überlegungen und Modelle lernzielorientierten Unterrichts, Zürich-Köln ^{2}1971

--- Lernziele und Religionsunterricht. Unterweisen und Verkünden 11, Zürich 197o

Hengel, Martin, War Jesus Revolutionär? Stuttgart 197o

Hermann, Ingo, Kyrios und Pneuma. Studien zur Christologie der paulinischen Hauptbriefe, München 1961

Hertle, V./Müller, J./Saller, M., Glaubensunterweisung im sechsten Schuljahr, München 197o

Höck, Wilhelm (Hrg.), Weltliche Erzählungen von Gott in der modernen Weltliteratur, Hamburg-München 1972

Horstmann, Maria, Studien zur markinischen Christologie. Mk 8,27-9,13 als Zugang zum Christusbild des zweiten Evangeliums, Münster 1969

Hummel, Reinhart, Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäusevangelium, München 1963

Israel, Günther, Was ist ein Curriculum? in: informationen 3+4 (197o) 13

Jansen, Peter, Zur Begründung des situativen Religionsunterrichts im Lehrplan "Erfahrung und Glaube", in: W.G. Esser (Hrg.), Zum Religionsunterricht morgen III, München 1972, 48-61

--- Erfahrung und Glaube. Lehrplan für den katholischen Religionsunterricht an den Versuchsgrundschulen des Landes Nordrhein-Westfalen, München 197o

Jeremias, Joachim, Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte, Göttingen 1966

--- Der Gedanke des "Heiligen Restes" im Spätjudentum und in der Verkündigung Jesu, in: ZNW 42 (1949) 184-194

--- Die Gleichnisse Jesu. Siebenstern-Taschenbuch 43, München-Hamburg ^{3}1969

Jüngel, Eberhard, Gott - als Wort unserer Sprache, in: EvTh 29 (1969) 1-22

Kahlefeld, Heinrich, Christus als Inhalt der neutestamentlichen Verkündigung, in: G. Hansemann (Hrg.), Die Christusverkündigung in der Schule, Graz 1963

--- Gleichnisse und Lehrstücke im Evangelium. Bd. 2, Frankfurt a.M. 1963

Kähler, Martin, Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus, München ^{3}1961

Kamphaus, Franz, Der Gegenstand der Verkündigung, in: Pastorale. Handreichung für den pastoralen Dienst. Verkündigung, Mainz 197o

Käsemann, Ernst, Ketzer und Zeuge. Zum johanneischen Verfasserproblem, in: Exegetische Versuche und Besinnungen I, Göttingen 196o, 168-187

--- Das Problem des historischen Jesus (1954), in: ders., ebd. 187-214

Kaufmann, Hans-Bernhard, Muß die Bibel im Mittelpunkt des Religionsunterrichts stehen? - Thesen zur Diskussion um eine zeitgemäße Didaktik des RU (1968), in: H. Gloy (Hrg.), Evangelischer Religionsunterricht in einer säkularisierten Gesellschaft, Göttingen 1969, 131-136

--- Religionsunterricht und Schulreform, in: W.G. Esser (Hrg.), Zum Religionsunterricht morgen I, München 197o, 237-253

--- (Hrg.), Streit um die Christlichkeit der Schule, Gütersloh 197o

--- Zum thematischen Religionsunterricht, in: K. Wegenast/H. Grosch (Hrg.), Religionsunterricht unterwegs, Hamburg 197o, 39-53

Kertelge, Karl, "Rechtfertigung" bei Paulus. Studien zur Struktur und zum Bedeutungsgehalt des paulinischen Rechtfertigungsbegriffs, Münster 1967

Kessler, Hans, Die theologische Bedeutung des Todes Jesu. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung, Düsseldorf 197o

Kienecker, Friedrich, Der Mensch in der modernen Lyrik. Eine Handreichung zur Interpretation. Christliche Strukturen in der modernen Welt, Essen ^{2}197o

Kirchhoff, Hermann, Bücher für die Glaubensunterweisung des 2. Schuljahres, in: Kat Bl 94 (1969) 687-698

Kittel, Helmut, Evangelische Religionspädagogik, Berlin 197o

Klafki, Wolfgang, Das Problem des Elementaren und die Theorie der kategorialen Bildung, Weinheim ^{2}1963

Knab, Doris, Ansätze zur Curriculumreform in der BRD, in: betrifft: Erziehung 4 (1971) 15-34

--- Curriculumforschung und Lehrplanreform, in: Neue Sammlung 9 (1969) 169-185

--- Möglichkeiten und Grenzen eines Beitrags der Curriculum-Forschung zur Entwicklung von Bildungsplänen, in: Rundgespräch, Sonderheft 5 (1969) 26-4o

Kolakowski, Leszek, Jesus Christus - Prophet und Reformator, in: ders., Geist und Ungeist christlicher Traditionen, Stuttgart-Berlin-Köln 1971

Kollegstufe NW, Strukturförderung im Bildungswesen des Landes Nordrhein-Westfalen, Düsseldorf 1972

Kramer, Werner, Christos, Kyrios, Gottessohn. Untersuchungen zu Gebrauch und Bedeutung der christologischen Bezeichnungen bei Paulus und den vorpaulinischen Gemeinden, Zürich-Stuttgart 1963

Kreis, Ernst, Synopse zur Religionspädagogik, in: informationen 3+4 (197o) 16f

Kremer, Jacob, Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi, Stuttgarter Bibelstudien 17, Stuttgart ^{2}1967

--- Das Zeugnis für die Auferweckung Christi in 1 Kor 15,3-8, in: Bibel und Kirche 22 (1967) 1-7

--- Die Deutung der Osterbotschaft des Neuen Testamentes durch R. Bultmann und W. Marxsen im Lichte des Auferstehungszeugnisses in 1 Kor 15,3-8, in: Bibel und Kirche 22 (1967) 7-14

Kümmel, Werner Georg, Futurische und präsentische Eschatologie im ältesten Christentum, in: NTS 5 (1959) 113-126

--- Heilsgeschehen und Heilsgeschichte, Marburg 1965

Lang, Klaus, Die Weihnachtstexte in der Bibelkatechese. Die Auslegung von Mt 2, Lk 1,26-38 und Lk 2,1-2o, Freiburg-Basel-Wien 1967

Lange, Günter, Die Bedeutung des RU in der Schule. Zu seiner theologischen und pädagogischen Begründung, in: J. Speck (Hrg.), Probleme der Curriculum-Forschung, Münster 1969, 93-112

--- Über die Notwendigkeit, die Schwierigkeit und die Möglichkeit, an ein zutreffendes Jesusbild zu kommen, in: Kat Bl 96 (1971) 581-596

Langer, W./Lange, G., Zur Problematik der Schulbibeln und des biblischen Unterrichts, in: Kat Bl 9o (1965) 4o1-412

Langer, Wolfgang, Kerygma und Katechese. Theologische und didaktische Neubegründungen des Bibelunterrichts, München 1966

--- Moderne evangelische Lösungsversuche zur Krise des biblischen Unterrichts: Bestandsaufnahme der gegenwärtigen Situation, in: Kat Bl 9o (1965) 451-461; 91 (1966) 24-33; 117-128; 278-289

--- Schriftauslegung im Unterricht. Unterweisen und Verkünden, Einsiedeln-Zürich-Köln 1968

Läpple, Alfred, Biblische Verkündigung in der Zeitenwende. Werkbuch zur Bibelkatechese. Bd. 3: Jesus Christus - Messias und Kyrios, München 1969

--- Die Botschaft der Evangelien - heute. Ein Handbuch für die Schriftauslegung und Verkündigung, München 1966

Laurentin, René, Struktur und Theologie der lukanischen Kindheitsgeschichte, Stuttgart 1967

Lehmann, Johannes, Jesus Report. Protokoll einer Verfälschung. Vollständige Taschenbuchausgabe, München-Zürich 1973

Lehrplan für die Oberstufe der Allgemeinbildenden Höheren Schule, veröffentlicht im Bundesgesetzblatt 295 (1967)

Leroy, Herbert, Jesusverkündigung im Johannesevangelium, in: W. Pesch (Hrg.), Jesus in den Evangelien, Stuttgart 197o, 148-17o

Linnemann, Eta, Gleichnisse Jesu. Einführung und Auslegung, Göttingen 1969

--- Religionsunterricht in der Grundschule. Entwurf - Planung - Modelle, in: Theologia Practica 5 (197o) 316-329

Lohmeyer, Ernst, Das Evangelium des Markus, Göttingen 1937

Luck, Ulrich, Himmlisches und irdisches Geschehen im Hebräerbrief, in: NovT 6 (1963) 192-215

Luz, Ulrich, Das Gottesbild in Christus und im Menschen im Neuen Testament, in: Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie 5 (1969) 763-768

Machovec, Milan, Jesus für Atheisten, Stuttgart-Berlin 1972

Maisch, I./Vögtle, A., Jesus Christus, in: Sacramentum Mundi 2, Freiburg-Basel-Wien 1968, Sp. 9o5

Marchel, Witold, Abba, Vater! Die Vaterbotschaft des Neuen Testaments, Düsseldorf 1963

Marxsen, Willi, Anfangsprobleme der Christologie, Gütersloh ^{5}1967

--- Die Auferstehung Jesu als historisches und als theologisches Problem, Gütersloh ^{5}1967

--- Der Evangelist Markus. Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums, Göttingen ^{2}1959

Meinecke, Ursula, Religionsunterricht im Spiegel seiner Lehrbücher. Der evangelische Religionsunterricht der Gegenwart, untersucht am Religionsbuch der Volksschule 1945-1967, Hannover 1969

Meinertz, Max, Theologie des Neuen Testaments, Bonn 195o

Meyer, Ernst, Gruppenunterricht, Worms 1964

--- Unterrichtsvorbereitung in Beispielen. Kamps Pädagogische Taschenbücher, Bd. 6, Bochum ^{14}1971

Michel, Otto, Der Christus des Paulus, in: ZNW 32 (1933) 6-31

Müller-Schwefe, Hans-Rudolf, Perspektiven künftiger Religionspädagogik, in: W.G. Esser (Hrg.), Zum Religionsunterricht morgen I, München 197o, 22-3o

Mussner, Franz, Die Auferstehung Jesu. Biblische Handbibliothek, München 1969

--- Die Botschaft der Gleichnisse Jesu, München ^{2}1964

--- Der historische Jesus, in: W. Pesch (Hrg.), Jesus in den Evangelien, Stuttgart 197o, 38-49

--- Die johanneische Sehweise und die Frage nach dem historischen Jesus, Freiburg-Basel-Wien 1965

--- Wege zum Selbstbewußtsein Jesu. Ein Versuch, in: BZ 12 (1968) 161-172

--- Die Wunder Jesu. Eine Hinführung, München 1967

Neuhäusler, Ethelbert, Anspruch und Antwort Gottes. Zur Lehre von den Weisungen innerhalb der synoptischen Jesusverkündigung, Düsseldorf 1962

Nipkow, Karl-Ernst, Christliche Bildungstheorie und Schulpolitik, Gütersloh 1969

--- Grundfragen des Religionsunterrichts in der Gegenwart, Heidelberg ^{2}1969

--- Religionspädagogik und Religionsunterricht in der Gegenwart, in: Kat Bl 94 (1969) 23-43

--- Schule und Religionsunterricht im Wandel. Ausgewählte Studien zur Pädagogik und Religionspädagogik, Düsseldorf 1971

Nomoto, Shinya, Herkunft und Struktur der hohenpriesterlichen Vorstellung im Hebräerbrief, in: NovT 1o (1968) 1o-25

Offele, Wolfgang, Emanzipation und Religionspädagogik, Zürich-Einsiedeln-Köln 1972

Ortkemper, Franz Josef, Das Kreuz in der Verkündigung des Apostels Paulus, Stuttgart 1967

Otto,Gert, Didaktischer Kommentar. Lehrerheft zu Weltliche Erzählungen von Gott in der modernen Weltliteratur, Hamburg-München 1972

--- Handbuch zum Religionsunterricht, Hamburg 1964

--- Schule und Religion. Eine Zwischenbilanz in weiterführender Absicht, Hamburg 1972

Otto, G./Rauschenberger, H., Mainzer Thesen, in: Evangelische Kommentare 4 (197o) 325-327

Padberg, Rudolf, Steht die Theologie heute mit leeren Händen der Pädagogik gegenüber? in: W.G. Esser (Hrg.), Zum Religionsunterricht morgen I, München 197o, 31-42

Pesch, Rudolf, Christliche und jüdische Jesusforschung. Übersicht und kritische Würdigung, in: W. Pesch (Hrg.), Jesus in den Evangelien, Stuttgart 197o, 1o-37

--- Vom Christus des Glaubens zum historischen Jesus, in: Bibel und Kirche 24 (1969) 37-42

--- Der Gottessohn im matthäischen Evangelienprolog (Mt 1-2), Beobachtungen zu den Zitationsformeln der Reflexionszitate, in: Bibl 48 (1967) 395-42o

--- Leben-Jesu-Forschung, in: Sacramentum Mundi 3, Freiburg 1969, 168-173

--- Zum Weg der modernen Evangelienforschung, in: Bibel und Leben 8 (1967) 42-63

Polag, Athanasius, Historische Bemerkungen zum Leben Jesu, in: Lebendiges Zeugnis 3 (1971) 33-46

Rahmenplan für die Glaubensunterweisung mit Plänen für das 1.-1o. Schuljahr, hrg. von den katholischen Bischöfen Deutschlands durch den Deutschen Katecheten-Verein, München 1967

Rahner, Karl, Jesus Christus, in: Sacramentum Mundi 2, Freiburg 1968, Sp. 92o-957

Rahner, K./Thüsing, W., Christologie - systematisch - exegetisch. Arbeitsgrundlagen für eine interdisziplinäre Vorlesung, Freiburg-Basel-Wien 1972

Ratzinger, Joseph, Christozentrik in der Verkündigung, in: Kat Bl 86 (1961) 299-31o

Religionsunterricht: Zum Religionsunterricht in der Schule, hrg. vom Dezernat Schule und Erziehung im Bischöflichen Generalvikariat Münster, Münster 197o

Richter, Georg, Die Deutung des Kreuzestodes Jesu in der Leidensgeschichte des Johannesevangeliums (Jo 13-19), in: Bibel und Leben 9 (1968) 21-36

Riggenbach, D. Eduard, Der Brief an die Hebräer, Leipzig 1913

Robinsohn, Saul B., Bildungsreform als Revision des Curriculum, Stuttgart 1967

--- Ein Struktur-Konzept für Curriculum-Entwicklung, in: ZP 15 (1969) 631-653

Robinson, James M., Kerygma und historischer Jesus, Zürich-Stuttgart ^{2}1967

Saller, Margot, Rezension von G. Biemer/I. Kern, Unterwegs zu Dir, in: Kat Bl 96 (1971) 568-569

Schelkle, Karl Hermann, Das Neue Testament. Eine Einführung, Rottenburg 1963

Schlier, Heinrich, Besinnung auf das Neue Testament. Exegetische Aufsätze und Vorträge II, Freiburg-Basel-Wien 1964

Schierse, Franz Josef, Art. "Gott", in: LThK 4, Freiburg 196o, 1o7o-1o8o

Schilling, Hans, Grundfragen der Religionspädagogik, Düsseldorf 197o

Schnackenburg, Rudolf, Gottes Herrschaft und Reich. Eine biblisch-theologische Studie, Freiburg-Basel-Wien ^{3}1963

--- Wer war Jesus von Nazareth? Das theologische Interview, Düsseldorf 197o

--- Das Johannesevangelium, I. Teil. Einleitung und Kommentar zu Kap. 1-4, Freiburg-Basel-Wien 1965

Schoonenberg, Piet, Ein Gott der Menschen. Skizzen zur Christologie, Zürich-Einsiedeln-Köln 1969

Schreiber, Johannes, Die Christologie des Markusevangeliums, in: ZThK 58 (1961) 154-183

Schrenk, Gottlob, Art. ἀρχιερεύς , in: ThW III (1950) 265-284

--- Art. πατήρ , in: ThW V (1954) 974-1016

Schürmann, Heinz, Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien, Düsseldorf 1968

Schweizer, Eduard, Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern, Zürich 1962

--- Jesus Christus im vielfältigen Zeugnis des Neuen Testamentes, München 1968

--- Markusevangelium NTD I, Göttingen 1968

--- Neues Testament und heutige Verkündigung, Neukirchen-Vluyn 1969

Sorger, Karlheinz, Die synoptischen Gleichnisse in der katholischen katechetischen Literatur des deutschen Sprachraumes zwischen 1870 und 1969, Münster 1970 (veröffentlicht als Buch: Gleichnisse im Unterricht. Grundsätzliche Überlegungen - Hilfen für die Praxis, Essen 1972)

Stachel, Günter, Bibelkatechese '68. Unterweisen und Verkünden 2 , Einsiedeln-Zürich-Köln 1968

--- Bibelkatechese im Zeitalter kritischer Exegese, in: Kat Bl 91 (1966) 81-100

--- Curriculum und Religionsunterricht, Zürich-Einsiedeln-Köln 1971

--- Konfessioneller RU an der konfessionell nicht gebundenen Schule. Thesen zur Diskussion über "Information" oder "Verkündigung", in: W.G. Esser (Hrg.), Zum Religionsunterricht morgen I, München 1970, 110-116

Stallmann, Martin, Die biblische Geschichte im Unterricht. Katechetische Beiträge , Göttingen 1963

--- Der Religionsunterricht, immer noch zwischen Kirche und Schule? in: W.G. Esser (Hrg.), a.a.O. 143-156

Stauffer, Ethelbert, Jesus war ganz anders, Hamburg 1967

Steinwede, Dietrich, Lehrziele und Lehrplanentwurf für den RU in der Primarstufe, in: D. Zilleßen (Hrg.), Religionsunterricht und Gesellschaft. Plädoyer für die Freiheit, Düsseldorf-Göttingen 1970, 127-181

Stock, Hans, Religionsunterricht in der kritischen Schule, Gütersloh 1968

--- Das Verhältnis der Christusbotschaft der synoptischen Evangelien zum historischen Jesus als Problem des biblischen Unterrichts in der Schule, in: E. Dinkler (Hrg.), Zeit und Geschichte, Tübingen 1964, 703-717

Strecker, Georg, Zur Messiasgeheimnistheorie im Markusevangelium, in: Studia Evangelica III, Berlin 1964, 87-104

--- Der Weg der Gerechtigkeit. Untersuchung zur Theologie des Matthäus, Göttingen 1962

Strukturplan für das Bildungswesen. Deutscher Bildungsrat. Empfehlungen der Bildungskommission, Stuttgart 1970

Stuhlmacher, Peter, Gerechtigkeit Gottes bei Paulus, Göttingen 1966

Taylor, Vincent, The Person of Christ in the New Testament Teaching, London 1958

Thüsing, Wilhelm, Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium (NTA 21/1,2), Münster 1960

--- Erhöhungsvorstellung und Parusieerwartung in der nachösterlichen Christologie, S'B'S' 42, Stuttgart 1969

--- Erhöhungsvorstellung und Parusieerwartung, in: BZ 11 (1967) 205-222

--- Herrlichkeit und Einheit. Eine Auslegung des Hohenpriesterlichen Gebets / Johannes 17, Düsseldorf 1962

--- Per Christum in Deum. Studien zum Verhältnis von Christozentrik und Theozentrik in den paulinischen Hauptbriefen, Münster 1969

--- "Wenn ich von der Erde erhöht bin ..." (Joh 12,32), in: Bibel und Kirche 2o (1965) 4o-42

Tödt, Heinz Eduard, Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung, Gütersloh ^{2}1963

Trilling, Wolfgang, Christusverkündigung in der synoptischen Überlieferung. Beispiele gattungsgemäßer Auslegung, München 1969

--- Fragen zur Geschichtlichkeit Jesu, Düsseldorf ^{2}1967

--- Vom historischen Jesus zum Christus des Glaubens, in: Bibel und Kirche 24 (1969) 48-52

--- Die Passion Jesu in der Darstellung der synoptischen Evangelien, in: Lebendiges Zeugnis (1966) 1-28

--- Vielfalt und Einheit im Neuen Testament. Unterweisen und Verkünden 3 , Einsiedeln-Zürich-Köln 1968

--- Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäus, München ^{3}1964

Vielhauer, Philipp, Aufsätze zum Neuen Testament, München 1965

--- Erwägungen zur Christologie des Markusevangeliums, in: Aufsätze zum Neuen Testament, München 1965, 199-214

--- Gottesreich und Menschensohn in der Verkündigung Jesu, in: ebd. 55-91

--- Jesus und der Menschensohn, in: ebd. 92-14o

--- Ein Weg zur neutestamentlichen Christologie? Prüfung der Thesen Ferdinand Hahns, in: ebd. 141-198

Vierzig, Siegfried, Das Markus-Evangelium im Unterricht. Eine Einführung in das historisch-kritische Bibelverständnis, Kassel 197o

--- Passionsgeschichten, Gütersloh 1971

Vierzig, S./Kreis, E., Lernziele des Religionsunterrichts. Versuch einer Systematisierung, in: Heinemann/Stachel/Vierzig, Lernziele und Religionsunterricht. Grundsätzliche Überlegungen und Modelle lernzielorientierten Unterrichts, Köln ^{2}1971, 57-72

Vögtle, Anton, Art. "Jesus Christus", in: LThK 5, Freiburg ^{2}196o, 922-963

--- Art. "Menschensohn", in: LThK 7, Freiburg ^{2}1962, 297-3oo

Voss, Gerhard, Jesusverkündigung im Lukasevangelium, in: W. Pesch (Hrg.), Jesus in den Evangelien, Stuttgart 197o, 127-147

--- Grundzüge der lukanischen Christologie, Brüssel 1966

Wegenast, Klaus, Der biblische Unterricht zwischen Theologie und Didaktik, Gütersloh ^{3}1969

--- Gehört der Religionsunterricht in die öffentliche Schule? Theologische und pädagogische Stimmen zu einem aktuellen Problem, in: W.G. Esser (Hrg.), Zum Religionsunterricht morgen I, München 197o, 177-211

--- Jesus und die Evangelien, Gütersloh ^{4}1969

--- Loccumer Protokolle, in: Religionsunterricht an höheren Schulen 12 (1966) 71ff

Weiss, Johannes, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes, Göttingen ^{2}19oo

Werners, Hans, Heutige Fragen und Positionen in der Christologie, in: Schule und Erziehung, hrg. vom Dezernat Schule und Erziehung im Bischöflichen Generalvikariat Münster, Münster 1971

Wiederkehr, Dietrich, Entwurf einer systematischen Christologie, in: MySal III/1, Einsiedeln-Zürich-Köln 197o, 477-645

Wilhelm, Theodor, Theorie der Schule. Hauptschule und Gymnasien im Zeitalter der Wissenschaften, Stuttgart 1967

Windisch, Hans, Der Hebräerbrief, Tübingen 1931

Wrede, Wilhelm, Das Messiasgeheimnis in den Evangelien, Göttingen ^{4}1969

Zirker, Hans, Sprachprobleme im RU (mit nichtbiblischen Texten), Düsseldorf 1972

NACHWORT

Die vorliegende Arbeit ist eine bibeltheologische und didaktische Analyse der "christologischen" Frage im biblischen Unterricht. Sie wurde im Juni 1974 von der Philosophischen Fakultät der Universität Münster als Inaugural-Dissertation angenommen. Herr Prof. Dr. Hans Bokelmann des Fachbereichs Erziehungswissenschaft und Herr Prof. Dr. Exeler des Fachbereichs Katholische Theologie betreuten die Arbeit gemeinsam. Ihnen gilt mein besonderer Dank für die anregende Kritik und für das echte Interesse an der Arbeit.

Das Priorat der Tutzinger Missionsbenediktinerinnen auf den Philippinen gab mir die Möglichkeit, in Deutschland zu promovieren. Der Konvent der Missionsbenediktinerinnen in Olpe/Meschede nahm mich in den Jahren des Studiums freundlich auf. Die Missionsabteilung des Generalvikariats Münster, Oberstudienrat Eugen Petzolt und die Pfarrei St. Theresia in Münster haben mir Studienbeihilfen gewährt. Ihnen spreche ich auch meinen aufrichtigen Dank aus.

Allen Mitschwestern und Mitstudenten, die mir bei den Korrekturen meiner deutschen Arbeit wertvolle Hilfe geleistet haben, schulde ich auch meinen Dank. Ohne ihre freundliche Unterstützung wäre sonst die Arbeit nicht möglich gewesen.

Ich versichere eidesstattlich, die vorliegende Dissertation selbständig und nur unter Benutzung der darin angegebenen Hilfsmittel gearbeitet zu haben.

Münster, den 3. Dezember 1973

Sr. Irene Dabelus OSB

Lebenslauf

Am 3. Januar 1939 wurde ich als älteste Tochter von acht Kindern des Kaufmanns Ernesto Dabalus und seiner Frau Aurea Resol auf der Insel Panay in der Republik der Philippinen geboren. Unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg (1946) zog meine Familie in die Hauptstadt Manila. Ich besuchte die Mädchenschule "St. Scholastica's College", die von den Missionsbenediktinerinnen von Tutzing/Oberbayern geleitet wird. 1953 schloß ich die Volksschule und 1957 die "high school" ab. Nach der "high school" entschied ich mich für eine Lehrerinnenausbildung im "college of liberal arts" der gleichen Schule und beendete 1961 das Studium mit einem "Bachelor's Degree" (A.B.) in Englisch als Hauptfach und Geschichte als Nebenfach. Am 1.5.1961 trat ich ins Noviziat der Missionsbenediktinerinnen von Tutzing ein, wo ich mein Studium in "Bachelor of Science in Education" (B.S.E.) aufbaute. 1964 erhielt ich den "B.S.E. Degree". 1964 bis 1966 unterrichtete ich das Fach Englisch in unserer "high school" und das Fach Katechetik im "college". Gleichzeitig studierte ich in "De La Salle Graduate School", die von den "Brothers of the Christian Schools of the United States of America" geleitet wird, um den "Master's Degree" zu erwerben. Im März 1966 brachte ich dieses Studium zum Abschluß.

Von August 1966 bis Juli 1967 war ich in Rom, um mich auf die Ordensgelübde vorzubereiten. Anschließend kam ich nach Deutschland mit dem Ziel, im Hauptfach Pädagogik und in den Nebenfächern Theologie und Philosophie zu promovieren. Ich begann im WS 1967 das Studium an der Westfälischen Wilhelms-Universität in Münster. Nach sechs Semestern begann ich im SS 1970 mit meiner Dissertationsarbeit über die Christologie

in den Handbüchern und Unterrichtsmodellen zum Bibelunterricht, eine Arbeit auf dem Gebiet der Religionspädagogik, die von Herrn Professor Dr. Adolf Exeler der Katholisch-Theologischen Fakultät betreut wurde. Da ich aber an der Philosophischen Fakultät im Fachbereich Erziehungswissenschaft promovierte, hatte Herr Professor Dr. Hans Bokelmann seit dem WS 1971/72 meine Arbeit unter pädagogischen Gesichtspunkten mitbetreut. Diese Regelung ist von der Prüfungskommission mit dem Schreiben vom 1o.12.1969 bestätigt worden.

Dr. Irene Dabelow